FORME ET SUBSTANCE
DANS LES RELIGIONS

Collection *Théôria*

dirigée par Pierre-Marie Sigaud
avec la collaboration de Bruno Bérard

ouvrages parus :

Jean Borella, *Problèmes de gnose*, 2007.
Wolfgang Smith, *Sagesse de la Cosmologie ancienne : les cosmologies traditionnelles face à la science contemporaine*, 2008.
Françoise Bonardel, *Bouddhisme et philosophie : en quête d'une sagesse commune*, 2008.
Jean Borella, *La crise du symbolisme religieux*, 2009.
Jean Biès, *Vie spirituelle et modernité*, 2009.
David Lucas, *Crise des valeurs éducatives et postmodernité*, 2009.
Kostas Mavrakis, *De quoi Badou est-il le nom ? Pour en finir avec le (XXe) siècle*, 2009.
Reza Shah-Kazemi, *Shankara, Ibn 'Arabī et Maître Eckhart – La Voie de la Transcendance*, 2010.
Marco Pallis, *La Voie et la Montagne : Quête spirituelle et bouddhisme tibétain*, 2010.
Jean Hani, *La royauté sacrée – Du pharaon au roi très chrétien*, 2010.
Frithjof Schuon, *Avoir un centre*, 2010.
Kenryo Kanamatsu, *Le naturel*, 2011.
Frithjof Schuon, *Les Stations de la Sagesse*, 2011.

Frithjof Schuon

Forme et Substance dans les Religions

Collection *Théôria*

L'Harmattan

P.O. Box 2682
Bloomington, IN 47402, USA
www.worldwisdom.com

Première édition, 1975, Dervy-Livres

5-7, rue de l'École Polytechnique, 75005 Paris
http://www.librairieharmattan.com
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr
ISBN :
EAN :

PRÉFACE

En lisant les essais contenus dans ce recueil, on remarquera que nous avons en vue, moins l'information traditionnelle pure et simple que l'explication doctrinale intrinsèque, c'est-à-dire l'énonciation des vérités dont les dialectiques traditionnelles constituent les revêtements ; aussi n'est-ce pas en historien des idées, mais en porte-parole de la *philosophia perennis* que nous exposons diverses formulations de la vérité de partout et de toujours. Comme dans notre livre « Logique et Transcendance », nous avons l'intention d'offrir dans le présent recueil rien de moins qu'une doctrine essentielle, intégrale, homogène et suffisante ; nous dirions volontiers une « philosophie » ou une « théosophie » si ces mots étaient disponibles sans risque de contresens.

Un point qui semble toujours avoir échappé aux rationalistes de fait, c'est qu'il y a nécessairement un écart entre l'expression et la chose à exprimer, donc entre la doctrine et la réalité ; il est toujours possible de reprocher à une doctrine suffisante d'être insuffisante puisqu'aucune doctrine ne peut s'identifier à ce qu'elle entend exprimer ; aucune formulation ne saurait rendre compte de tout ce que d'innombrables besoins de causalité peuvent exiger à tort ou à raison. Si l'expression pouvait être absolument ou sous tout rapport adéquate et exhaustive, — comme le veut une critique philosophique *a priori* collée aux mots, — il n'y aurait plus aucune différence entre l'image et son prototype et il n'y aurait plus lieu de parler ni de pensée ni même simplement de langage. En réalité, la pensée doctrinale est là pour fournir un ensemble de points de repère, par définition plus ou moins elliptiques mais en tout cas suffisants pour amener la percep-

tion mentale de tels aspects du réel. C'est tout ce qu'on est en droit de demander à une doctrine ; le reste est affaire de capacité intellectuelle, de bonne volonté et de grâce.

Tout a déjà été dit, et même bien dit ; mais il faut toujours à nouveau le rappeler, et en le rappelant, faire ce qui a toujours été fait : actualiser dans la pensée les certitudes contenues, non dans l'ego pensant, mais dans la substance transpersonnelle de l'intelligence humaine. Humaine, l'intelligence est totale, donc essentiellement capable d'absolu et, par la même, de sens du relatif ; concevoir l'absolu, c'est aussi concevoir le relatif en tant que tel, et c'est ensuite percevoir dans l'absolu les racines du relatif et, dans celui-ci, les reflets de l'absolu. Toute métaphysique et toute cosmologie transcrivent en dernière analyse ce jeu de complémentarité propre à la *Māyā* universelle, et inhérent, par conséquent, à la substance même de l'intelligence.

Pour en revenir à notre livre, nous dirons que sa dialectique est forcément fonction de son message ; elle ne saurait tenir compte des prétentions exorbitantes d'une psychologie — voire d'une biologie — tendant à se substituer absurdement à la philosophie et à la pensée tout court. On ne peut nous reprocher en bonne logique d'utiliser un langage naïf et désuet, alors que précisément notre dialectique se justifie essentiellement par son contenu, lequel est fonction de l'Immuable.

Il n'y a pas d'exterritorialité spirituelle ; existant, l'homme est solidaire de tout ce qu'impliqué l'Existence. Connaissant, nous sommes appelés à connaître tout l'intelligible ; non ce qui l'est selon notre commodité, mais ce qui l'est selon la capacité humaine et selon la nature des choses.

VERITÉ ET PRÉSENCE

La manifestation salvatrice de l'Absolu est soit Vérité, soit Présence, mais elle n'est ni l'une ni l'autre d'une façon exclusive ; car Vérité, elle comporte la Présence, et Présence, elle comporte la Vérité. C'est là la double nature de toutes les théophanies ; ainsi, le Christ est essentiellement une manifestation de divine Présence, mais il est par là même Vérité : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie. » Nul n'arrive dans la proximité salvatrice de l'Absolu si ce n'est par une manifestation de l'Absolu, qu'elle soit *a priori* Présence ou Vérité.

Dans le Christianisme, l'élément Présence prime l'élément Vérité : le premier élément absorbe pour ainsi dire le second, en ce sens que la Vérité s'identifie au phénomène du Christ ; la Vérité chrétienne, c'est l'idée que le Christ est Dieu. Il en résulte la doctrine trinitaire ; celle-ci ne s'expliquerait pas si le point de départ dans le Christianisme était l'élément Vérité, c'est-à-dire une doctrine de l'Absolu, comme c'est le cas dans l'Islam où Dieu se présente avant tout comme le Réel Un, dans la mesure où un exotérisme sémitique le permet[1].

L'Islam donc se fonde sur l'axiome que la Vérité absolue est ce qui sauve, ensemble avec ses conséquences volitives bien entendu ; la limitation exotérique de cette perspective, c'est l'axiome que seule la Vérité sauve, non la Présence. Le Christianisme au contraire se fonde sur l'axiome que la Présence divine sauve ; la limitation exotérique est ici l'axiome, d'une part que seule telle Présence sauve, non telle autre,

[1] Cette réserve signifie que le point de vue théologique ne saurait échapper à un certain dualisme, du fait même de sa perspective dévotionnelle et volontariste.

et d'autre part, que seul l'élément Présence peut sauver, non l'élément Vérité en soi[2].

Dire avec l'Islam que la Vérité sauve — dès lors qu'elle est celle de l'Absolu — signifie qu'il faut tirer toutes les conséquences de la Vérité, qu'il faut donc l'accepter totalement, c'est-à-dire avec la volonté et l'affectivité autant qu'avec l'intelligence. Et dire avec le Christianisme que la Présence sauve — dès lors qu'elle est celle de l'Amour divin — signifie qu'il faut entrer dans le moule de cette Présence, sacramentellement et sacrificiellement, et se laisser porter par elle vers le divin Amour. Il faut d'abord aimer, puis vouloir et éventuellement connaître en fonction de l'amour de Dieu, alors que dans l'Islam il faut d'abord connaître, puis vouloir et éventuellement aimer en fonction de cette connaissance de Dieu, s'il est permis de s'exprimer en cette matière d'une façon aussi schématique.

* * *

A priori ou exotériquement, l'élément Vérité dans le Christianisme, nous l'avons dit, est l'axiome que le Christ est Dieu, et que seul le Christ est Dieu ; mais *a posteriori* ou ésotériquement, la Vérité christique signifie, d'une part que toute manifestation de l'Absolu est identique à l'Absolu, et d'autre part que cette manifestation est à la fois transcendante et immanente. Transcendante, elle est le Christ au-dessus de nous ; immanente, elle est le Christ en nous-mêmes ; elle est le Cœur qui est à la fois Intellect et Amour. Entrer dans le Cœur, c'est entrer dans le Christ, et inversement ; le Christ est le Cœur du macrocosme comme l'Intellect est le Christ du microcosme. « Dieu est devenu Homme afin que l'homme devienne Dieu » : le Soi est devenu Cœur afin que le Cœur devienne le Soi ; et c'est pour cela que « le royaume de Dieu est au-dedans de vous ».

C'est en cette gnose que l'Islam et le Christianisme se rencontrent, car le Cœur est le Koran immanent, ou le Prophète im-

[2] La Vérité salvatrice de l'Islam est « la Vérité » — non « telle Vérité » — parce qu'elle concerne l'Absolu et non un phénomène.

manent si l'on met l'accent sur la fonction active et inspiratrice de l'Intellect. Ceci revient à dire que dans l'Islam l'élément Présence est représenté par le Koran d'une part et le Prophète d'autre part ; mettre en valeur cet élément Présence — en fonction de l'élément Vérité qui en Islam est le point de départ — c'est s'identifier sacramentellement ou eucharistiquement au Koran[3], et c'est aussi s'identifier au Prophète en entrant dans le moule mohammédien, qui n'est autre que la « norme primordiale », la *Fitrah.* On entre dans ce moule en s'enfermant dans la Sounna, l'ensemble des règles de conduite dictées par le Prophète et personnifiées par lui ; or ces règles sont « horizontales » aussi bien que « verticales », elles concernent la vie matérielle et sociale aussi bien que la vie spirituelle.

Le Koran est, lui aussi, Vérité et Présence à la fois : il est Vérité par la doctrine, qui enseigne qu'il n'y a qu'un seul Absolu, et il est Présence par sa qualité théophanique ou sacramentelle, qui est à l'origine du *Dhikr,* de l'oraison quintessentielle.

* * *

Si pour les chrétiens le Christ est la Vérité de la Présence, c'est-à-dire qu'il est la Présence véritable ou la seule vraie Présence de Dieu, pour les musulmans le Prophète sera au contraire la présence de la Vérité, c'est-à-dire que lui seul rend présente la Vérité pure ou totale, la Vérité en soi ; ce qui explique que pour les musulmans, qui sont insensibles à d'autres arguments, Mohammed est le plus grand des « Envoyés ». « Telle Vérité, tel Prophète », semblent raisonner les musulmans, tandis que pour les chrétiens au contraire la Vérité semble être totalement fonction de l'incomparabilité de l'Homme-Dieu.

Pour les musulmans, seule la Vérité de l'Absolu sauve : d'où leur tendance à rapetisser ou à déprécier, dans le Christianisme, l'élément Présence sous tous ces aspects ; tandis que pour les chrétiens, seule la Présence — ou cette Présence-ci — possède une efficacité salvatrice,

[3] Il est des musulmans qui passent leur vie à réciter le Koran, et il est des musulmans non-arabes qui le psalmodient même sans le comprendre.

d'où leur tendance à sous-estimer ou à rejeter tout « platonisme », c'est-à-dire toute perspective de Vérité libératrice.

La précellence de Mohammed dans l'Islam — dont nous venons d'indiquer la motivation logique, du moins sous le rapport le plus fondamental, — cette précellence, disons-nous, a pour conséquence ou pour concomitance une curieuse tendance à rapetisser les Révélateurs antérieurs à Mohammed, et ne serait-ce qu'incidemment et nonobstant la vénération que l'Islam leur témoigne. Nous nous sentons obligé de rendre compte de ce trait parce qu'il se manifeste dans des ouvrages soufiques[4] aussi bien que dans les exégèses koraniques, et que nous rencontrons ses traces même dans quelques *ahādīth*[5] ; nous rappellerons donc, pour prévenir des indignations trop hâtives de la part de l'arabisant occidental, qu'une religion est ce que les bouddhistes appellent un *upāya*[6], et que de ce fait elle a un certain droit à des réflexes défensifs objectivement inadéquats, mais logiquement conformes à l'axiome religieux qu'ils servent, et justifiés par leur efficacité *pro domo* autant que par leur vérité symbolique et indirecte.

D'un autre côté, et en ce qui concerne certaines opinions décevantes sur le Christ et la Vierge, il faut tenir compte, d'une part de la nécessité de tout exotérisme de se protéger contre l'attraction de telle autre perspective religieuse, et dans ce cas la fin justifie les moyens, les collectivités humaines étant ce qu'elles sont, et d'autre part d'un certain ressentiment, de la part de l'Islam, à l'égard de l'anthropothéisme chrétien. On peut faire valoir qu'une expression comme le titre « Mère de Dieu » attribué à une créature sur-éminente est une ellipse métaphysique défendable ; mais on ne peut nier que sur le plan exotérique, et en l'absence des commentaires subtils qui en compenseraient l'audace ou l'imprudence, cette expression marque une mise en

---

[4] Les *Fuçūç el-Hikam* d'Ibn Arabī en offrent des exemples patents.

[5] Peut-être inauthentiques, mais en tout cas répandus et non désavoués quant au contenu.

[6] L'*upāya* est le « moyen habile » par lequel le Ciel cherche à capter les âmes : comme celles-ci sont dans l'illusion, le « moyen » assume forcément quelque chose d'illusoire, d'où la diversité des doctrines, des méthodes, des religions, ou plutôt leurs aspects d'incomparabilité.

veilleuse de la métaphysique de l'Absolu, un affaiblissement de notre conscience immédiate, plénière et opérative de l'absoluité de Dieu ; car ou bien un phénomène est Dieu — ce qui est contradictoire — et alors il n'a pas de mère, ou bien il a une mère et alors il n'est pas Dieu, du moins sous le rapport où il a une mère et abstraction faite de la contradiction initiale de l'hypothèse[7]. Si vous rapetissez ainsi l'Absolu — semblent dire les musulmans — ne vous indignez pas si nous rapetissons du relatif, d'autant que nous le faisons en fonction de l'Absolu et à sa seule gloire[8].

On reproche aux musulmans de ne tirer aucune conclusion théologique adéquate de la naissance virginale du Christ ; les musulmans pourraient répliquer que l'ascension d'Hénoch, de Moïse et d'Elie ne signifie rien pour les chrétiens, qui placent ces personnages dans les « enfers » des Patriarches jusqu'à l'avènement historique de l'unique Sauveur. Si l'on est d'avis que les musulmans « se permettent tout » en vertu de l'élément Vérité, qui dans leur cas souligne la Transcendance au détriment de tels aspects jugés dangereux de l'élément Présence, on peut estimer avec non moins de raison que les chrétiens prennent autant de libertés en faveur de l'élément Présence et aux dépens de telles conséquences métaphysiques de la Transcendance, donc au détriment de l'élément Vérité ; qu'on le veuille ou non, on est bien obligé d'admettre d'une façon générale que l'*upāya* a des droits à

---

[7] Cette contradiction, bien entendu, ne concerne que le sens littéral et non le mystère sous-jacent ; or sur le plan de l'exotérisme, c'est le sens littéral qui compte.

[8] Selon une tradition islamique, à la fin des temps le soleil et la lune seront jetés en enfer parce qu'ils ont été adorés par des hommes, opinion qui est à l'antipode de la perspective hindoue comme de toute autre perspective mythologique ou « païenne » fondées, elles, sur ce que nous avons appelé à diverses reprises la transparence métaphysique des phénomènes. Il faut reconnaître toutefois que ce principe donne subjectivement lieu à bien des applications abusives, — nous ne pensons pas ici à l'idolâtrie, qui est une déviation et non un simple abus, — par exemple sur le plan de la divinisation quasi rituelle de certains maharadjahs, où l'anthropothéisme se combine avec tout le pédantisme méticuleux dont la mentalité sacerdotale est capable. Le réflexe iconoclaste de l'Islam vise l'idolâtrie sous toutes ses formes mais se dresse du même coup, au nom de la Transcendance, contre l'Immanence chaque fois que celle-ci semble entrer en concurrence avec celle-là ; seul l'ésotérisme échappe en principe à cette tendance limitative.

première vue exorbitants, mais en fin de compte expliquables et justifiables par certaines données de la nature humaine.

En un mot : le malentendu entre chrétiens et musulmans[9], c'est au fond, que pour les premiers le Sacrement tient lieu de Vérité, tandis que pour les seconds la Vérité tient lieu de Sacrement.

* * *

Nous pouvons décrire l'accentuation islamique de l'élément Vérité de la manière suivante : le Monothéisme en soi, qui est celui d'Abraham et des Patriarches, relève de l'élément Vérité puisque c'est la Vérité du Dieu Un qui sauve ; c'est dire que l'homme est sauvé par la foi et par rien d'autre, les œuvres étant fonction de la foi ou de la sincérité.

La perspective chrétienne, elle, est essentiellement déterminée par la Manifestation divine — théophanie qui rejaillit sur la conception même de Dieu — et cette manifestation donne lieu à une spiritualité du sacrifice et de l'amour ; cet anthropothéisme, avec le trinitarisme qui en résulte, est certes une possibilité spirituelle parmi d'autres, mais ce n'est pas le Monothéisme en soi.

Or l'Islam, qui représente le Monothéisme en soi et rien d'autre, est logique en reprochant au Christianisme de ne pas mettre en valeur le message du Monothéisme, et de remplacer celui-ci par un autre message, celui de la manifestation divine précisément ; l'Islam est logique également en reprochant au Judaïsme, premièrement d'avoir nationalisé le Monothéisme, et deuxièmement d'avoir monopolisé la prophétie. Certes, le Mosaïsme et le Christianisme sont intrinsèquement orthodoxes, mais là n'est pas la question quand il s'agit de dégager le message essentiel, caractéristique et universel du Monothéisme, comme l'Islam entend le faire.

* * *

[9] Ou entre chrétiens et platoniciens, avec les réserves ou nuances qui s'imposent.

Les notions théophaniques de « Vérité » et de « Présence » nous amènent à deux notions analogues propres à l'Amidisme, à savoir le « pouvoir de Soi-même » et le « pouvoir de l'Autre » (en japonais *jiriki* et *tariki*)[10]. Le premier pouvoir est celui de l'intelligence et de la volonté envisagées sous le rapport de la capacité salvatrice qu'elles possèdent en principe, et qui par conséquent peut agir en fait dès que les conditions requises sont remplies ; dans ce cas, l'homme se libère grâce à son intelligence et par ses propres efforts, du moins selon les apparences humaines, car métaphysiquement la puissance illuminatrice et libératrice échappe à l'individu, qui n'en est que l'instrument. Le second pouvoir ne nous appartient en aucune façon, il appartient à l'« Autre », comme son nom l'indique et comme le veut sa raison d'être ; dans ce contexte, l'homme est sauvé par la Grâce, ce qui ne saurait toutefois signifier qu'il ne doive collaborer à cette salvation, par sa réceptivité et selon les modes que lui permet ou impose la nature humaine.

L'intelligence, qui se réfère à l'élément Vérité, relève essentiellement du « pouvoir de Soi-même », et c'est ce qu'entend représenter le *Zen,* qui se fonde en effet sur la Vérité immanente et libératrice ; la foi, qui se réfère à la grâce et par conséquent à l'élément Présence, relève par contre du « pouvoir de l'Autre », et c'est ce qu'entend représenter le *Jōdo,* qui se fonde sur la Présence transcendante et salvatrice. Par la force des choses — il faut y insister — l'élément Vérité, ou l'Intellect immanent quand on envisage cet élément subjectivement, actualise un élément « Présence » qui nous dépasse et nous détermine, tandis qu'inversement l'élément Présence fait appel, pour pouvoir nous sauver, à la foi et par conséquent à notre intelligence et à l'élément « Vérité »[11].

Une digression au sujet de l'interprétation pratique des deux « pouvoirs » (*jiriki* et *tariki*) pourrait se justifier ici : sans vouloir for-

[10] Ou *Shōdō-mon*, « école de la Voie Sacrée », et *Jōdo-mon*, « école de la Terre Pure ».

[11] Comme l'indique le *Yin-Yang* du Taoïsme, d'une part en donnant aux deux régions opposées une forme qui marque une sorte d'enlacement, et d'autre part en transférant dans chacune des régions un élément de l'autre.

muler de reproche sur un plan qui relève de l'orthodoxie intrinsèque — mais qui n'en tient pas moins de la relativité de l'*upāya* — nous ne pouvons nous défendre du sentiment qu'il y a quelque chose d'excessif dans le totalitarisme, d'une part d'un *Zen* qui entend ne comporter aucune trace de *tariki,* et d'autre part d'un *Jōdo* qui entend se passer du moindre *jiriki.* Certes, l'homme peut en principe se sauver « soi-même », mais il faut qu'une Puissance céleste — donc un « pouvoir de l'Autre » — bénisse un tel effort ; certes, l'homme peut en principe être sauvé par le seul abandon à la Miséricorde, mais il faut que cet abandon comporte un élément d'initiative, car l'absence de tout élément de « pouvoir de Soi-même » est contraire à la nature de l'homme. Les partisans de Shinran, protagoniste du *takiri* extrême, reprochent parfois à Hōnen, maître de Shinran, d'admettre que l'activité invocatoire combinée avec la foi est la cause du salut, ce qui leur apparaît comme une inconséquence et un manque de foi ; pour eux, seule la foi sauve, et l'activité d'oraison n'est qu'un signe de gratitude. Or Shinran, dans la mesure même où il entend faciliter la voie, rend plus difficile notre confiance, car si tout dépend de la foi et non des actes, le bien-fondé — ou la substance psychologique — de la foi en devient d'autant plus précaire ; autrement dit, il est humainement difficile de croire à une Miséricorde qui ne nous demande absolument rien. Chez Hōnen au contraire, les actes comportent une garantie objective d'authenticité à l'égard de la foi puisqu'ils facilitent et renforcent celle-ci, et favorisent ainsi la condition essentielle de la naissance dans la « Terre Pure » ; cette façon de voir, loin de compromettre notre confiance en la Miséricorde, comporte par surcroît un élément actif de bonheur. Au reste, ce n'est pas tant la thèse intrinsèque de Shinran que nous critiquons ici, que le parti pris de ses fidèles de critiquer la thèse de Hōnen, laquelle est suffisante et irréprochable, bien que moins percutante sans doute au point de vue d'un certain totalitarisme à la fois logique et émotionnel[12].

---

[12] La question qui se pose ici est moins de savoir qui a raison, que de savoir à qui s'adressent les messages. En tout cas, Shinran n'a rien amélioré, il a simplement déplacé l'accent doctrinal de l'Amidisme, ce qui est acceptable en soi, mais non au détriment de la position antécédante ; penser le contraire, c est tomber dans l'illusion

Le Bouddhisme se présente *a priori,* c'est-à-dire dans sa forme-cadre, comme une voie selon le « pouvoir de Soi-même », donc fondée sur l'élément Vérité en tant que puissance illuminatrice et libératrice immanente ; mais il donne lieu *a posteriori,* avec une parfaite logique et sans sortir de son schéma initial, à une voie selon le « pouvoir de l'Autre », donc fondée sur l'élément Présence en tant que puissance miséricordieuse et salvatrice transcendante. La Révélation bouddhique offre en effet deux principes, un général et un particulier, et le second enchâssé dans le premier : d'abord le principe de la salvation par notre propre effort, ce dont le jeune Gautama sous l'arbre de la *Bodhi* est le paradigme, et ensuite le principe de la salvation grâce à la puissance salvatrice inhérente à l'état de *Buddha* obtenu par Gautama. Tout d'abord, Gautama nous montre la voie par son exemple ; ensuite, devenu Bouddha, il prêche cette même voie, mais en même temps se donne lui-même — sa Bouddhéité[13] — comme un sacrement, et il le fait sous la forme des soutras de la « Terre Pure » ou plus précisément sous celle du Nom salvateur du Bouddha Amitābha, dont lui-même, le Bouddha Gautama, est en quelque sorte la personnification terrestre actuelle. Le Bouddha Amitābha apparaît ainsi comme le Logos en soi, tandis que le Bouddha historique est tel Prophète manifestant le Logos par droit d'identification. Gautama ou Shakya-Muni est l'individu devenu Bouddha et montrant comment on le devient, et Amitābha est la Bouddhéité éternelle, donc préexistante, qui attire par sa Miséricorde toute-puissante.

En d'autres termes : la voie selon l'élément Vérité participe activement à la réalisation illuminatrice du Bouddha, et la voie selon l'élément Présence participe réceptive-ment à l'immesurable mérite

---

du « progrès ihéologique ». Il y a, somme toute, trois voies possibles : prédominance du « pouvoir de Soi-même » ; prédominance du « pouvoir de l'Autre » ; équilibre entre les deux.

[13] Celle-ci est présentée aussi comme « Corps de la Loi », *Dharma-kāya* ; le *Buddha* absolu s'identifie au *Dharma*-Principe, tandis que la personnalité du *Buddha* terrestre est la Loi en tant que Présence théophanique. D'une façon analogue, l'âme du Prophète — selon Aïshah — s'identifie au Koran, ou plus précisément à la « substance humaine » de celui-ci, c'est-à-dire à son caractère arabe.

de cette même réalisation. D'une part, le fidèle imite l'exemple du Bodhisattva Shakya-Muni, et c'est la voie des Théravadins et aussi, au sein même du *Mahāyāna,* celle des Zénistes, disciples de Bodhidharma ; et d'autre part le fidèle profite de la puissance avatârique et sacramentelle du Bouddha — ou de la puissance salvatrice de la Bouddhéité — et c'est la voie des Amidistes, de Vasubandhu jusqu'à Shinran.

La question de savoir pourquoi l'homme peut, et parfois doit, suivre la voie du « pouvoir de Soi-même » alors qu'il peut suivre celle du « pouvoir de l'Autre » n'a pas à se poser, car la nature humaine est diverse, comme l'est avant tout la Possibilité divine, qui la crée ; en outre, les deux voies se combinent le plus souvent[14], et leur opposition sous la forme du Zénisme et de l'Amidisme n'est qu'un phénomène de polarisation extrême.

* * *

Dans la constitution naturelle de l'homme, l'élément Vérité est représenté par la Connaissance, et l'élément Présence, par la vertu[15] ; la Connaissance est la santé de l'intelligence, et la vertu, celle de la volonté. La Connaissance n'est parfaite que grâce à un certain concours de la vertu, et inversement ; il est évident que l'intelligence bien appliquée peut produire ou renforcer la vertu puisqu'elle nous en explique la nature et la nécessité ; il est tout aussi évident que la vertu de son côté peut favoriser la Connaissance puisqu'elle en détermine certains modes. Autrement dit, nous connaissons la Réalité métaphysique, non seulement parce que nous comprenons ou concevons, mais aussi parce que nous voulons, donc par ce que nous sommes ; car notre connaissance de Dieu ne peut pas être autre chose que ce qu'est Dieu

[14] Les écoles *Tendaï*, *Shingon* et *Kegon* admettent en principe ou en fait la combinaison de deux méthodes, à savoir du culte d'Amida et de la méditation intellective.

[15] Dans l'Islam, les termes *çalāh* et *salām*, « bénédiction » et « paix » — ajoutés au nom du Prophète — se réfèrent respectivement à ces deux éléments, abstraction faite des significations plus immédiates.

Lui-même, et Dieu est Majesté et Beauté (en arabe *Jalāl* et *Jamāl*) à la fois[16] ; or la Beauté de l'Objet ne se comprend pleinement que par la beauté du sujet. La Réalité universelle est à la fois géométrique et musicale, intellectuelle et existentielle, « abstraite » ou incomparable (*tanzīh*) et « concrète » ou analogue (*tashbīh*)[17], transcendante et immanente ; la « Vérité » est comme un feu qui brûle le monde des accidents pour ne laisser subsister que la Substance intangible, tandis que la « Présence » au contraire nous rend tangible cette même Substance, au travers des accidents translucides qui la révèlent selon des modes variés et innombrables[18].

---

[16] Ce second terme évoque immédiatement, pour la sensibilité islamique, l'idée d'*Ikrām*, de « générosité accueillante » : Allāh, qui comporte essentiellement la « Majesté » et la « Beauté », est appelé dans la Sourate *Er-Rahmān* « le Possesseur de la Majesté et de l'accueillante Générosité » (*Dhūl-Jalāli wal-Ikrām*).

[17] C'est à cette polarité que se réfèrent métaphysiquement, dans l'Islam, les deux Témoignages, celui du seul Dieu, Allāh, qui exclut, et celui de son Prophète, *Muhammad*, qui réintègre.

[18] Modes de « Miséricorde » (*Rahmah*), ou de Beauté ou d'Amour, comme dirait Ibn Arabī.

FORME ET SUBSTANCE DANS LES RELIGIONS

Pour que nous puissions considérer une religion comme intrinsèquement orthodoxe, — l'orthodoxie extrinsèque étant fonction de facteurs formels particuliers non littéralement applicables en dehors de la perspective dont ils relèvent, — il faut que la religion se fonde sur une doctrine globalement adéquate de l'Absolu[1] ; il faut ensuite que la religion préconise et réalise une spiritualité proportionnée à cette doctrine, qu'elle comporte par conséquent la sainteté sous le double rapport de la notion et de la chose ; il faut donc que la religion soit d'origine divine, non philosophique, et qu'elle véhicule de ce fait une présence sacramentelle ou théurgique se manifestant notamment par les miracles et aussi — ce qui surprendra certains — par l'art sacré. Les éléments formels particuliers, tels les personnages apostoliques et les événements sacrés, sont subordonnés en tant que formes aux éléments principiels que nous venons de mentionner ; ils peuvent donc changer de signification et de valeur d'une religion à une autre, — la diversité humaine rendant inévitables de telles fluctuations, — sans qu'il y ait pour autant contradiction quant à la critériologie essentielle, laquelle concerne à la fois la vérité métaphysique et l'efficacité salvatrice, et secondairement — sur cette base — la stabilité humaine ; celle-ci peut avoir des exigences paradoxales à première vue, étant donné qu'elle implique forcément un certain compromis entre la terre et le Ciel. L'Islam peut paraître des plus problématiques au point de vue chré-

[1] Que celui-ci soit conçu *a priori* en mode personnel ou impersonnel, théiste ou nirvânique.

tien, mais il répond sans conteste possible à ce signalement global ; il est intrinsèquement orthodoxe tout en différant extrinsèquement des autres formes d'orthodoxie monothéiste, et il est appelé à différer tout particulièrement du Christianisme, par une sorte de régression — selon les apparences — dans un équilibre abrahamique et pour ainsi dire intemporel.

Toute religion a une forme et une substance ; l'Islam s'est répandu d'une manière foudroyante grâce à sa substance, son expansion s'est arrêtée à cause de sa forme. La substance a tous les droits, elle relève de l'Absolu ; la forme est relative, ses droits sont donc limités[2]. On ne peut en pleine connaissance de cause se fermer à cette double évidence : d'abord qu'il n'y a pas de crédibilité absolue sur le plan des seuls phénomènes, et ensuite que l'interprétation littéraliste et exclusiviste des messages religieux se trouve démentie par leur relative inefficacité, non à l'intérieur de leur aire d'expansion providentielle bien entendu, mais à l'égard des croyants des autres religions ; « si Dieu a sincèrement voulu sauver le monde — a répondu un empereur de Chine à des missionnaires — pourquoi a-t-il laissé la Chine dans les ténèbres pendant de longs siècles ? » La logique irréfutable de cet argument prouve, non assurément que tel message religieux soit faux, mais certainement qu'il est limité extrinsèquement par sa forme, exactement comme telle figure géométrique ne saurait être seule à rendre compte des possibilités de l'espace. De toute évidence, cet argument de principe a d'autres aspects ou d'autres applications : par exemple, si Dieu avait réellement voulu sauver le monde par la religion chrétienne et par aucun autre moyen, on ne s'expliquerait pas pourquoi il a permis que quelques siècles plus tard, alors que le Christianisme ne s'était même pas encore stabilisé en Europe, une autre religion à la fois foudroyante et monolythique s'installât dans les régions mêmes

[2] L'hérésie est une forme coupée de sa substance, d'où son illégitimité, tandis que la sapience au contraire est la substance envisagée indépendamment des formes, d'où son universalité et son imprescriptibilité. Le succès de l'hérésie est fonction, non d'une valeur intérieure en fait largement absente, mais de causes extrinsèques et plus ou moins négatives, à moins que le facteur déterminant ne soit, dans un milieu donné, tel élément traditionnel demeuré intact.

où devait percer le rayonnement chrétien et compromît une fois pour toutes, comme un verrou d'airain, toute progression du Christianisme vers l'Orient[3]. Inversement, si l'avènement de l'Islam signifiait que le globe entier devait se rattacher à cette religion, on ne s'expliquerait pas pourquoi Dieu l'aurait pourvue d'une imagerie humaine qui heurte de front la sensibilité chrétienne et rend l'Occident irrémédiablement réfractaire au message mohammédien ; si l'on objecte que l'homme est libre, que Dieu lui laisse par conséquent la liberté de créer en tout lieu et à tout moment une fausse religion, les mots n'ont plus de sens : car une intervention divine efficace devait compter avec cette liberté de l'homme de s'y opposer, du moins dans une mesure qui sauvegarde l'essentiel de cette intervention et permette que le message soit universellement intelligible et qu'il soit entendu par tous les hommes de bonne volonté. On dira sans doute que la volonté de Dieu est insondable ; mais si elle l'est en pareil cas et à ce point, l'argumentation religieuse elle-même perd beaucoup de sa force. Il est vrai que l'échec relatif de l'expansion religieuse n'a jamais troublé l'esprit des fidèles, mais la question ne pouvait se poser, de toute évidence, aux époques où l'image du monde était réduite, et où, précisément, l'expérience d'un arrêt de l'expansion n'était pas encore faite ; et si l'attitude des fidèles n'a pas changé plus tard, quand cet arrêt devenait perceptible, cela prouve, positivement, que les religions offrent des valeurs intrin-

---

[3] Saint Bernard dit, en parlant des musulmans, que Dieu « dispersera les princes des ténèbres » et que « l'épée des braves achèvera bientôt d'en exterminer les derniers satellites » (*Éloge de lu nouvelle milice,* V). Force lui fut d'admettre en fin de compte que « les enfants de l'Église et tous ceux qui arborent le nom chrétien gisent dans le désert, victimes des combats et de la famine », et que « les chefs de l'expédition se querellent » ; que « le jugement que Dieu vient de prononcer sur nous est un tel abîme de mystère que de n'y point trouver une occasion de scandale, c'est à nos yeux déjà la sainteté et la béatitude… » (*De la considération,* II, I). — Au-delà des oppositions, les soufis rappellent parfois que les diverses Révélations sont les rayons du même Soleil divin : « L'homme de Dieu — chante Rūmī dans son *Dīwān* — est au-delà de l'infidélité et de la religion… J'ai regardé dans mon propre cœur : c'est là que je L'ai vu (Allāh) ; Il n'était nulle part ailleurs… Je ne suis ni chrétien, ni juif, ni guèbre, ni musulman ; je ne suis ni d'Orient ni d'Occident, ni de la terre ni de la mer… J'ai mis la dualité de côté, j'ai vu que les deux mondes ne font qu'un ; Un seul je cherche, Un seul je connais, Un seul je vois, Un seul j'appelle. »

sèques qu'aucune contingence terrestre ne saurait infirmer, et négativement, que le parti pris et le manque d'imagination font partie de la nature humaine et que ces deux traits constituent même l'écran protecteur sans lequel la plupart des hommes seraient incapables de vivre.

Se convertir d'une religion à une autre, c'est non seulement changer de concepts et de moyen, mais aussi remplacer une sentimentalité par une autre. Qui dit sentimentalité, dit limitation : la marge sentimentale qui enveloppe chacune des religions historiques prouve à sa manière la limite de tout exotérisme et par conséquent la limite des revendications exotériques. Intérieurement ou substantiellement, la revendication religieuse est absolue, mais extérieurement ou formellement, donc sur le plan de la contingence humaine, elle est forcément relative ; si la métaphysique ne suffisait pas pour le prouver, les faits eux-mêmes le prouveraient.

Plaçons-nous maintenant, à titre d'exemple, au point de vue de l'Islam exotérique, donc totalitaire : aux débuts de l'expansion musulmane, les circonstances étaient telles que la revendication doctrinale de l'Islam s'imposait d'une façon absolue ; mais plus tard, la relativité propre à toute expression formelle devait apparaître nécessairement. Si la revendication exotérique — non ésotérique — de l'Islam était absolue et non relative, aucun homme de bonne volonté ne pourrait résister à cette revendication ou à cet « impératif catégorique » : tout homme qui lui résisterait serait foncièrement mauvais, comme c'était le cas aux débuts de l'Islam, où on ne pouvait pas sans perversité préférer les idoles magiques au pur Dieu d'Abraham. Saint-Jean Damascène avait une fonction élevée à la cour du calife de Damas[4] ; il ne s'est pas converti à l'Islam, pas plus que ne le fit Saint-François d'Assise en Tunisie ni saint Louis en Egypte, ni saint Grégoire Palamas en Turquie[5]. Or, il n'y a que deux conclusions possibles : ou bien ces saints

[4] C'est là que le saint écrivit et publia, avec l'acquiescement du calife, son célèbre traité à la défense des images, prohibées par l'empereur iconoclaste Léon III.

[5] Prisonnier des Turcs pendant un an, il eut des discussions amicales avec le fils de l'émir, mais ne se convertit point, pas plus que le prince turc ne devint chrétien.

étaient des hommes foncièrement mauvais, — supposition absurde puisque c'étaient des saints, — ou bien la revendication de l'Islam comporte, comme celle de toute religion, un aspect de relativité ; ce qui est métaphysiquement évident puisque toute forme a des limites et que toute religion est extrinsèquement une forme, l'absoluité ne lui appartenant que dans son essence intrinsèque et supraformelle. La tradition rapporte que le soufi Ibrāhīm ben Adham eut pour maître occasionnel un ermite chrétien, sans que l'un des deux se convertît à la religion de l'autre ; de même la tradition rapporte que Seyyid Alī Hamadānī, qui joua un rôle décisif dans la conversion du Cachemire à l'Islam, connaissait Lallā Yōgīshwari, la *yōginī* nue de la vallée, et que les deux saints avaient un profond respect l'un pour l'autre, malgré la différence de religion et au point qu'on a parlé d'influences réciproques[6]. Tout ceci montre que l'absoluité de toute religion est dans la dimension intérieure, et que la relativité de la dimension extérieure devient forcément apparente au contact avec d'autres grandes religions ou de leurs saints.

* * *

Le Christianisme superpose à la misère post-édénique de l'homme la personne salvatrice du Christ ; l'Islam prend son point d'appui dans la nature incorruptible de l'homme — en vertu de laquelle celui-ci ne peut cesser d'être ce qu'il est — et sauve l'homme, non en lui conférant une nature nouvelle, mais en lui restituant sa perfection primitive au moyen des contenus normaux de sa nature immuable. Dans l'Islam, le Message — la Vérité pure et absolue — rejaillit sur le Messager : celui-ci est parfait dans la mesure où le Message l'est, ou parce que le Message l'est. Le chrétien est très sensible —

[6] De nos jours encore, les musulmans du Cachemire vénèrent Lallā, la Shivaïte dansante, à l'égal d'une sainte de l'Islam, à côté de Seyyid Alī ; les hindous partagent ce double culte. La doctrine de la sainte se trouve condensée dans un de ses chants : « Mon gourou ne m'a donné qu'un seul précepte. Il m'a dit : du dehors entre dans ta partie la plus intérieure. Ceci est devenu pour moi une règle ; et c'est pour cela que, nue, je danse » (*Lallā Vākyāni,* 94).

en un sens négatif — au caractère extra-divin et socialement humain sous lequel se manifeste le Prophète de l'Islam, et il ne pardonne pas ce caractère à un fondateur de religion venu après le Christ ; le musulman de son côté perçoit volontiers un certain caractère unilatéral de la doctrine évangélique, et il partage d'ailleurs ce sentiment avec les hindous et les bouddhistes. Simple question de forme, évidemment, puisque toute religion est une totalité par définition, mais ce sont précisément les particularités formelles, et non les illimitations implicites, qui séparent les religions.

« Ne jugez point afin de ne point être jugés… » « Qui tire l'épée, périra par l'épée… » « Qui de vous est sans péché, qu'il jette la première pierre… » Toutes ces sentences ne s'expliquent que si l'on tient compte de leur intention caractéristique, c'est-à-dire qu'elles s'adressent, non à l'homme comme tel, mais à l'homme passionnel, ou alors au côté passionnel de l'homme : car il est trop évident qu'il peut et doit arriver qu'un homme juge légitimement un autre, sans quoi il n'y aurait ni « discernement des esprits » ni justice ; ou que des hommes tirent l'épée à bon droit sans pour autant périr par l'épée ; ou encore, que des hommes jettent avec raison des pierres sans devoir se demander s'ils sont pécheurs ou non, car il va de soi que ni les juges ni les bourreaux n'ont à se poser cette question dans l'exercice de leur fonction. Confronter les lois du Sinaï ou celles du Koran et de la Sounna avec celles du Christ, c'est, non pas établir une contradiction, mais simplement parler de choses différentes.

La même remarque s'applique à la divergence des morales sexuelles ou des conceptions de la sexualité : alors que les Sémites, comme la plupart des autres Orientaux, définissent le mariage par l'union physique et son conditionnement religieux, les théologiens chrétiens le définissent par ce qui est « avant » et « après » cette union ou « à côté » d'elle. « Avant » : par le pacte, qui fait des fiancés des époux ; « après » : par les enfants, qui font des époux des parents et des éducateurs religieux ; « à côté » : par la fidélité des époux, qui leur permet de braver la vie tout en garantissant l'ordre social. Selon saint Thomas d'Aquin, le mariage devient « plus saint *sine carnali commixtione* », ce qui est vrai à un certain point de vue ascético-mystique, mais non si on l'entend d'une façon absolue ; en tout cas,

cette opinion ne laisse subsister aucun doute quant à la tendance fondamentale du Christianisme en cette matière. Et comme cette tendance s'appuie sur un aspect de la nature des choses, il va de soi qu'on la rencontre à un degré quelconque dans tout climat religieux, y compris l'Islam, comme inversement l'alchimie sexuelle n'a pas pu être totalement absente de l'ésotérisme chrétien du moyen âge, ni du Christianisme tout court.

Le Christianisme distingue entre le charnel comme tel et le spirituel comme tel, et il n'est que logique en maintenant cette alternative dans l'au-delà : le Paradis est par définition spirituel, donc il exclut le charnel. L'Islam, qui distingue entre le charnel brut et le charnel sanctifié, est tout aussi logique en admettant le second en son Paradis : reprocher au jardin des houris un caractère trop sensuel, selon l'acception courante et terrestre du mot[7], est tout aussi injuste que de reprocher au Paradis chrétien un caractère trop abstrait. Le symbolisme chrétien tient compte de l'opposition entre les degrés cosmiques, alors que le symbolisme islamique a en vue l'analogie essentielle ; mais l'enjeu est le même[8]. Ce serait une erreur de croire que le Christianisme authentique est hostile au corps comme tel[9] ; le concept du « Verbe

[7] La polygamie traditionnelle dépersonnalise la femme en vue de la Féminité en soi, la *Rahmah* divine. Mais cette polygamie à fondement contemplatif peut aussi, comme dans le cas de David, se combiner avec la perspective monogamique : Bethsabé fut la Femme unique du fait que, précisément, elle « personnifiait » la Féminité « impersonnelle ».

[8] Il y a opposition entre le corps et l'âme, ou entre la terre et le ciel, mais non dans le cas d'Hénoch, d'Elie, de Jésus et de Marie, qui sont montés corporellement dans le monde céleste ; de même, la résurrection de la chair manifeste ou actualise une réalité qui abolit ladite opposition. Maître Eckhart précise avec raison qu'en montant au ciel, ces saints corps ont été réduits à leur essence, ce qui ne contredit aucunement l'idée de l'ascension corporelle.

[9] Saint Jean Climaque rapporte que saint Nonnos, en baptisant sainte Pélagie entrée nue dans la piscine, « ayant aperçu une personne d'une grande beauté se mit à louer grandement le Créateur, et fut si porté à l'amour de Dieu par cette contemplation qu'il en versa des larmes » ; et il ajoute : « N'est-il pas extraordinaire de voir ce qui cause la chute des autres, devenir pour cet homme une récompense au-delà de la nature ? Celui qui par ses efforts parvient aux mêmes sentiments dans des circonstances semblables est déjà ressuscité incorruptible avant la résurrection

fait chair » et la gloire du corps virginal de Marie s'opposent d'emblée à tout manichéisme.

Une considération que nous voudrions insérer ici, puisque nous parlons de parallèles et d'oppositions, est la suivante : on a reproché au Koran d'avoir fait entrer la Sainte Vierge dans la Trinité chrétienne ; nous répondrons ici à cette objection, non seulement pour expliquer l'intention koranique, mais aussi, et du même coup, pour éclaircir le problème de la Trinité par une accentuation métaphysique particulière. Selon une interprétation qui n'est pas théologique de fait, mais qui l'est de droit et qui a des points d'appui dans les Écritures, le « Père » est Dieu en soi, donc en tant que métacosme ; le « Fils » est Dieu en tant qu'il se manifeste dans le monde, donc dans le macrocosme ; et le « Saint-Esprit » est Dieu en tant qu'il se manifeste dans l'âme, donc dans le microcosme. D'un autre côté, le macrocosme lui-même est le « Fils », et le microcosme lui-même — dans sa perfection primordiale — s'identifie au « Saint-Esprit » ; Jésus est égal au macrocosme, à la création entière en tant que manifestation divine, et Marie est égale au microcosme « pneumatique » ; et signalons à cet égard l'équation qui a été faite parfois entre le Saint-Esprit et la divine Vierge, équation qui est liée à la féminisation, dans certains textes anciens, du divin Pneuma[10].

* * *

Il n'y a aucun pont à partir de la théologie chrétienne vers l'Islam, comme il n'y a aucun pont à partir de la théologie judaïque vers le christianisme. Pour pouvoir se légitimer, le Christianisme doit changer de plan ; et c'est là précisément une possibilité inouïe qui n'entre dans aucune des catégories ordinaires du Judaïsme. La grande

générale. Il en va de même des mélodies soit sacrées soit profanes : ceux qui aiment Dieu sont par elles portés à la joie et à l'amour divins et sont émus jusqu'aux larmes » (*Echelle du Paradis,* XV).

[10] Le mot hébreu *Ruahh*, « Esprit », est féminin. Signalons également qu'on trouve dans l'Évangile des Hébreux l'expression « Ma Mère le Saint-Esprit » (*Mater mou Hagion Pneuma*).

nouveauté du Christ, dans le cadre du monde judaïque, ce fut donc la possibilité d'une dimension intérieure et par là supraformelle : adorer Dieu « en esprit et en vérité », et cela jusqu'à l'abolition éventuelle des formes ; le passage du Judaïsme au Christianisme s'opère par conséquent, non sur le plan de la théologie comme les polémistes chrétiens se l'imaginent paradoxalement, mais par un retour dans un mystère d'intériorité, de sainteté, de Vie divine, d'où jaillira une nouvelle théologie. Au point de vue chrétien, la faiblesse du Judaïsme, c'est d'admettre qu'il faille descendre de Jacob pour pouvoir appartenir à Dieu, et que l'accomplissement d'actes prescrits soit tout ce que Dieu nous demande ; que cette interprétation soit exagérée ou non, le Christ a brisé les frontières de l'Israël ethnique pour remplacer celui-ci par un Israël uniquement spirituel, et il a mis l'amour de Dieu avant l'acte prescrit, et d'une certaine façon à la place de ce dernier, tout en introduisant à son tour, et nécessairement, des formes nouvelles. Or, ce passage extra-théologique de l'« ancienne Loi » à la « nouvelle » interdit logiquement aux chrétiens d'utiliser à l'égard de l'Islam l'argumentation étroitement théologique qu'ils refusent de la part des juifs, et les oblige en principe à admettre au moins la possibilité — en faveur de l'Islam — d'une légitimité fondée sur une dimension nouvelle, et non saisissable à partir du mot-à-mot de leur propre théologie.

Nous avons vu qu'au point de vue de l'Islam, la limitation du Christianisme, c'est d'admettre, premièrement que l'homme soit totalement corrompu par le péché et deuxièmement que seul le Christ puisse l'en délivrer ; et comme nous l'avons fait remarquer également, l'Islam se fonde sur l'axiome de l'inaltérable déiformité de l'homme : il y a dans celui-ci quelque chose qui, participant de l'Absolu, — sans quoi l'homme ne serait pas l'homme, — permet le salut à condition de la science nécessaire, que fournit précisément la Révélation ; ce dont l'homme a un besoin absolu n'est donc pas tel Révélateur, c'est la Révélation comme telle, c'est-à-dire envisagée sous le rapport de son contenu essentiel et invariable. Et rappelons aussi ce point crucial : ce que l'Islam reproche au Christianisme — non à l'Évangile — c'est, non d'admettre en Dieu une Trinité, mais de mettre celle-ci sur le même plan que l'Unité ; non d'attribuer à Dieu un ternaire, mais de

définir Dieu comme trine, ce qui revient à dire, soit que l'Absolu est triple, soit que Dieu n'est pas l'Absolu[11].

Un point que nous avons évoqué plus haut, et sur lequel nous aimerions insister davantage avant d'aller plus loin, est le suivant : selon la perspective chrétienne ordinaire[12], la nature entière est corrompue, et plus ou moins maudite en fonction de la chute — et de la corruption consécutive — de l'homme ; il en résulte que les plaisirs sensibles ne se justifient que dans la mesure où la conservation de l'individu corporel ou de l'espèce terrestre l'exigent. Dans la perspective islamique, le plaisir, s'il reste dans les limites permises par la nature et s'il est encadré par la religion, comporte en outre une qualité contemplative, une *barakah* ou une bénédiction qui se réfère aux archétypes célestes[13] et qui de ce fait profite à la vertu et à la contemplation[14] ; la question qui se pose pour l'Islam est celle de savoir, non ce que vaut ou signifie un plaisir quelconque pour un individu quelconque, mais ce que signifient les plaisirs normaux, et nobles dans la mesure de leurs possibilités, pour l'homme anobli par la foi et par les pratiques et vertus qu'elle exige. Pour les chrétiens, la distinction entre la « chair » et l'« esprit » se présente volontiers comme une alternative irréductible qui n'est adoucie que sur le plan esthétique par la notion superficielle et expéditive des « consolations sensibles » ; la perspective islamique ajoute à cette alternative, dont elle ne saurait nier la légitimité relative, deux aspects compensatoires : l'esprit se manifestant dans la chair, et

[11] Il est vrai que le Dieu créateur, révélateur et sauveur ne s'identifie pas à l'Absolu comme tel ; il est vrai également que Dieu en soi, dans toute la profondeur de sa réalité, ne se réduit pas à la Fonction créatrice.

[12] Une perspective traditionnelle n'équivaut jamais à une limitation totale, ce qui est évident a *priori* et prouvé par de nombreux exemples.

[13] Au Paradis : « … Chaque fois qu'ils recevront un fruit, ils diront : Voici ce que nous avons reçu auparavant (= sur terre)… Et ils y auront des épouses purifiées (= sans taches terrestres)… » (Sourate *El-Baqarah,* 25).

[14] L'hédonisme de l'école vichnouïte de Vallabha semble être une déviation de cette perspective. Quant à l'hédonisme grec, celui d'un Aristippe ou d'un Epicure, il a son fondement dans une philosophie de l'homme et non dans la nature métaphysique des sensations ; à l'origine, ce fut néanmoins un hédonisme mesuré et serein, non grossier comme chez les matérialistes du XVIIIe siècle.

la chair se manifestant dans l'esprit ; complémentarité entrelacée qui nous fait penser, une fois de plus, au *Yin-Yang* du Taoïsme. En résumé : le chrétien insiste sur le renoncement et le sacrifice, le musulman sur la noblesse et la bénédiction ; nous pourrions dire également que le premier met l'accent sur le contentement accidentel ou le niveau, et le second, sur le contenu substantiel et le symbolisme opératif. La gnose à la fois englobe et transcende les deux attitudes[15].

Au point de vue du mot-à-mot de la théologie chrétienne, l'Islam apparaît comme un douloureux scandale[16] ; le cas du Christianisme est analogue au point de vue de la logique rabbinique la plus impeccable[17]. Il faut comprendre chacun de ces Messages à partir de lui-même et dans son intention profonde ; les raisonnements découlant d'axiomes qui leur sont étrangers n'atteindront pas leur vérité intrinsèque. Et ceci nous amène au point suivant : les phénomènes caractéristiques de telle religion ne sont pas les critères d'une légitimité exclusive, ils sont fonction d'une intention divine de perspective spirituelle et de voie salvatrice. Dans le « système salvateur » chrétien — au sens du terme bouddhique *upāya* — le Christ « doit » être né d'une Vierge, sans quoi il ne peut apparaître comme Dieu manifesté ; et étant Manifestation divine, — cette expression étant la définition même du Christianisme en tant que « moyen divin » ou *upāya,* — le Christ « doit » être unique et il n'y aura donc de salut que par lui ;

---

[15] En fait, on rencontre toutes deux dans toute spiritualité traditionnelle.

[16] Il y a toutefois en faveur de l'Islam cet argument, dont Massignon a fait état : « Je ferai de toi une grande nation, Je te bénirai et Je rendrai grand ton nom. Tu seras une bénédiction… et toutes les familles de la terre seront bénies en toi » (Gn. XII, 2 et 3). Cette promesse divine englobe toute la descendance d'Abraham, y compris les Arabes, y compris donc l'Islam, d'autant que c'est celui-ci et le Christianisme — non le Judaïsme — qui s'étendent à « toutes les familles de la terre » ; autrement dit, une fausse religion ne peut pas être couverte par les promesses faites par Dieu à Abraham.

[17] Le Témoignage que Dieu porta, au Sinaï, sur sa propre Nature, ne fut pas une demi-vérité ; ce fut 1 affirmation — d'une insurpassable gravité — de l'unicité et de l'indivisibilité de l'Absolu. Certes, ce Témoignage ne signifie pas qu'il n'y ait en Dieu un mystère tel que la Trinité ; mais il signifie que, au niveau où s'affirme l'Unité, il n'y a que celle-ci, qu'il n'y aura donc rien qui puisse lui être ajouté.

le rôle universel et partant intemporel du Logos coïncide ici pour d'évidentes raisons avec la personne historique de Jésus. Du côté de l'Islam, l'*upāya* se fonde sur l'idée qu'il n'y a que le Réel unique, qu'on le comprenne exotériquement et séparativement, ou ésotériquement et unitivement, ou selon la transcendance ou selon l'immanence ; par conséquent, le Prophète « n'a pas besoin » d'être plus qu'un homme, et il n'y a aucune raison qu'il n'y ait que lui, d'autres Prophètes l'ayant précédé. Dans le cas du Judaïsme, l'*upāya* témoigne de la possibilité d'un Pacte entre Dieu et une société consacrée, donc globalement sacerdotale, ce dont le Brahmanisme et le Shintoïsme fournissent d'autres exemples ; Israël « doit » par conséquent tenir le rôle du seul « peuple élu », — puisqu'il incarne cette possibilité fondamentale du Pacte céleste, — même si la nécessité du rayonnement monothéiste ne trouve sa solution que grâce aux formes subséquentes du Monothéisme[18].

Mohammed n'ayant pas à se présenter — pas plus qu'Abraham et Moïse — comme la Manifestation de l'Absolu, il pouvait comme eux rester pleinement dans le style sémitique, lequel s'attache méticuleusement aux choses humaines sans dédaigner les plus petites ; alors qu'il y a chez le Christ — paradoxalement et providentiellement — un élément qui le rapproche du monde aryen, c'est-à-dire une tendance à la simplification idéaliste des contingences terrestres[19]. Le fait que le Christ est Manifestation de l'Absolu a suggéré aux Occidentaux — la cosmolâtrie des Gréco-Romains aidant — que l'Absolu est de

[18] C'est pour une raison analogue — ou en un certain sens pour la même raison — que le Bouddhisme a dû sortir du monde fermé du Brahmanisme.

[19] Nous espérons que nos expressions rendent suffisamment compte de nos intentions, que nous sommes obligées de condenser en quelques mots-clefs au risque de paraître « malsonnant ». Sur la base de cette précaution nous dirons que le Christ, destiné à être « dieu aryen », a par anticipation lui-même quelque chose d'aryen par son indépendance — apparemment « grecque » ou « hindoue » — à l'égard des formes ; de même que le Bouddha, destiné à être « dieu mongol », a quelque chose de providentiellement mongol par la monotonie horizontale et la profondeur statique de sa manifestation. Pour ce qui est de l'« indépendance » de l'esprit aryen, précisons qu'elle peut être une qualité ou un défaut, suivant les cas, exactement comme le formalisme sémitique ; au demeurant, tout est relatif et il faut mettre chaque chose à sa place.

ce monde ; ce que l'Islam nie expressément en revêtant le terrestre d'un maximum de relativité, — le feu ne brûle pas, « Dieu seul » fait brûler, et ainsi de suite, — et ce qui a contribué à provoquer, par bien des détours et en se combinant tardivement avec un messianisme juif devenu irréligieux, la poursuite d'une foule de pseudo-absolus terrestres jamais réalisables et de plus en plus explosifs. Le fait d'accuser l'Islam de naïveté, de stérilité et d'inertie, met en évidence une erreur d'optique qui s'explique par cette foi en l'absoluité des valeurs terrestres et des entreprises humaines ; objectivement et positivement, les traits qui provoquent ces reproches marquent une intention d'équilibre biblique en face du véritable et seul Absolu. Pour les musulmans, le temps est une rotation autour d'un centre immobile, il serait même réversible « si Dieu le voulait » ; l'histoire n'a d'intérêt que dans la mesure où elle se replie sur l'Origine, ou au contraire dans la mesure où elle afflue vers le « Dernier Jour ». Car Dieu est « le Premier et le Dernier ».

L'Islam entend réaliser la combinaison du sens de l'Absolu avec la qualité d'Equilibre : idée d'Absolu déterminant l'Equilibre, et réalisation d'Equilibre en vue de l'Absolu. L'Equilibre englobe tout ce que nous sommes, donc l'homme collectif aussi bien que l'homme singulier ; et étant hommes, nous avons droit, par rapport à l'Absolu, à tout ce qui est normalement humain, sans que ce droit puisse exclure des vocations particulières de retranchement. Le Christianisme, lui, a quelque chose de dramatique : il a le sens du Sublime plutôt que celui de l'Absolu, et le sens du Sacrifice plutôt que celui de l'Equilibre ; sous ce second rapport, il étend une vocation proprement ascétique à la société entière, — dans l'Église latine surtout, — ce qui est certes son droit d'*upāya* particulier, mais n'en a pas moins provoqué des déséquilibres historiques à la fois néfastes et providentiels[20].

[20] L'humanité européenne a quelque chose de prométhéen et de tragique ; il lui fallait par conséquent une religion qui puisse surpasser et sublimiser le dramatisme des dieux et des héros grecs et germaniques. En outre, le génie créateur des Européens implique un besoin de « brûler ce qu'on a adoré », et il en résulte une prodigieuse propension au reniement et au changement, ce dont la Renaissance fournit la preuve la plus patente et l'exemple le plus stupéfiant, sans parler de ce qui se passe à notre

Selon le point de vue musulman, les chrétiens ont « christifié » Dieu : depuis le Christ, Dieu ne peut plus être conçu ni adoré en dehors de l'Homme-Dieu, et quiconque conçoit encore Dieu de la manière préchrétienne, est accusé de ne pas connaître Dieu ; adorer Dieu en dehors de Jésus, — ou ne pas admettre que Jésus soit Dieu, — c'est être ennemi de Jésus, donc ennemi de Dieu, même si l'on combine le culte du Dieu Un avec l'amour de Jésus et de Marie, comme le font précisément les musulmans. Bref, pour ces derniers, les chrétiens ont pour ainsi dire « confisqué » le culte de Dieu par le culte exclusif et absolu de telle Manifestation divine, au point de renier toute religion précédente, alors que l'Islam au contraire reconnaît la validité des cultes monothéistes préchrétiens, tout en adoptant à son tour une attitude exclusive en ce qui concerne le dernier cycle de l'humanité, qui est le sien. Et ceci est important : l'évidence éblouissante des « droits » de l'Absolu — donc du Dieu-Unité — semble avoir pour conséquence le caractère très humain de la manifestation mohammédienne, en ce sens que cette évidence se suffit à elle-même, et doit être comprise comme suffisante, en sorte qu'un messager surhumain n'y ajouterait rien.

En partant de l'idée que toute religion se fonde sur une Révélation émanant de la seule et même Conscience infinie, ou de la même Volonté céleste d'attraction et d'équilibre, on peut spécifier — comme nous l'avons fait plus d'une fois — que le Christianisme est fondé sur le Prodige salvateur de Dieu, et l'Islam, sur la Vérité salvatrice : c'est-à-dire qu'au point de vue chrétien — très sommairement parlant — la naissance virginale de Jésus prouve que la religion chrétienne est seule vraie[21], tandis qu'au point de vue musulman, ce même prodige prouve simplement que la divine Puissance avait une raison suffisante

époque et sur un plan incomparablement plus grave ; l'enjeu étant du reste toujours « l'Homme », mais avec des accentuations totalement différentes.

[21] Le raisonnement implicite est en somme le suivant : la doctrine védantine est fausse, puisque le Christ, qui est né d'une vierge, ne l'a pas enseignée, et puisque *Bādarāyana,* qui l'a enseignée, n'est pas né d'une vierge. Ajoutons toutefois, d'une part, que les postulats védantins se rencontrent sporadiquement aussi en métaphysique et mystique chrétiennes, et d'autre part, que la vérité de telle thèse aristotéli-

de le produire, mais non qu'il soit — ou puisse être — le seul critère de l'Autorité divine ou le seul garant de la Vérité absolue, donc qu'il puisse primer en somme tel aspect de l'Evidence métaphysique. Bref, l'Islam entend éviter l'impression que cette Vérité ou cette Evidence soit fonction de la surhumanité du porte-parole[22] : c'est comme si Dieu était « jaloux » — au sens biblique et métaphorique du mot — de ses vicaires terrestres, et soucieux de manifester, ou de rappeler, son absolue prééminence et son indivisible essentialité. « Jalousie » strictement logique ou ontologique, car son fondement est la nature des choses — à laquelle rien n'échappe en fin de compte — et aussi la Miséricorde, puisque la Vérité divine possède essentiellement une qualité salvatrice qui compense en quelque sorte son caractère altier ou majestueux. Cette qualité salvatrice de la pure Vérité est la grande thèse de l'Islam, au même titre que l'Unité de Dieu.

Les musulmans posent *a priori* la question de savoir, non si Jésus est Dieu, mais si Dieu peut se faire homme dans le sens où les chrétiens l'entendent ; si l'on envisage Dieu comme le font les musulmans, c'est-à-dire sous le rapport de l'absoluité, Dieu en soi ne peut devenir homme parce que l'Absolu en soi ne peut devenir contingence. Dans la doctrine trinitaire, Dieu peut devenir homme parce que la Manifestation se trouve déjà anticipée dans le Principe envisagé sous un rapport déjà relatif ; tel est le cas également dans la doctrine hindoue des *Avatāras,* mais non dans celle d'*Ātmā* en tant que transcendant et excluant *Māyā.* Quand la Manifestation se trouve préfigurée dans le Principe, c'est que, précisément, celui-ci n'est pas envisagé sous le rapport de l'absoluité ; or la raison d'être de l'Islam est de mettre l'accent dogmatiquement sur cette dernière, d'être par conséquent le message de l'essence et de l'intemporel. Cette vérité devait nécessai-

---

cienne ou platonicienne a amené les chrétiens qui l'ont comprise à la christianiser, ce qui revient à dire que toute vérité relève du Verbe éternel.

[22] Bien entendu, il s'agit ici, non de contester le bien-fondé de l'*upāya* chrétien en tant que tel, mais de rendre compte d'un aspect, ou d'un argument sous-jacent, du phénomène islamique, lequel dans son ensemble apparaît, à l'égard du christocentrisme volontariste, comme un correctif rétablissant un certain équilibre.

rement prendre corps dans le cycle monothéiste, quels que puissent être la légitimité et le mérite d'autres perspectives également possibles.

Dogmatiquement, la divergence christiano-islamique est irréductible ; métaphysiquement et mystiquement, elle n'est que relative, comme deux points opposés deviennent complémentaires en vertu du cercle sur lequel ils se situent, et qui les coordonne ou les unit dès qu'il est perçu. Il convient de ne jamais perdre de vue que les dogmes sont les coagulations-clefs de la lumière informelle ; or qui dit coagulation, dit forme, donc limitation et exclusion. On peut manifester l'Esprit, mais non l'enfermer ; *Spiritus autem ubi vult spirat.*

* * *

Une certaine mise au point au sujet du Soufisme pourrait trouver sa place ici : on a prétendu, avec une assurance quelque peu surprenante, que le Soufisme originel ne connaissait que la crainte ; que le Soufisme d'amour est plus tardif, et plus tardif encore celui de la gnose ; et on n'a pas manqué de présenter cette succession comme une évolution dont on a attribué les phases à des influences étrangères. En réalité, ce déroulement en trois phases est une projection cyclique normale des virtualités spirituelles de l'Islam ; ce qui en principe est de l'ordre le plus élevé, doit se manifester — au point de vue de l'accentuation générale — en dernier lieu, ce qui peut évidemment donner l'illusion d'un progrès quand on ignore les raisons profondes du phénomène, et qu'on ignore également que les trois éléments — crainte, amour, connaissance — existaient nécessairement dès l'origine, et avant tout dans la personne même du Prophète, comme l'attestent le Koran et la Sounna, sans quoi ils n'auraient pas pu s'épanouir plus tard sous des formes spécifiques de doctrine et de méthode.

Il y a là deux mouvements parallèles compensatoires : d'une part, la collectivité déchoit à mesure qu'elle s'éloigne de l'origine ; mais d'autre part, sans que de toute évidence il y ait une augmentation globale de la spiritualité, il y a des floraisons successives dans l'ordre ascendant que nous avons décrit, en ce sens que les valeurs implicites de l'origine se déploient dans l'ordre doctrinal et deviennent explicites, si bien qu'on pourrait dire qu'il y a une sorte d'épanouis-

sement progressif compensatoire dans le cadre même de la déchéance générale. C'est là un phénomène qu'on peut observer dans tous les cycles religieux, notamment aussi dans celui du Bouddhisme[23] ; et c'est pour cela que surgissent dans le sein de chaque religion des « rénovateurs » (*mujaddid*), qui sont des « prophètes » dans un sens dérivé et secondaire[24]. Dans l'Islam, Rābi'ah Adawīyah, Dhūn-Nūn El Miçrī, Niffārī, Ghazzālī, Abdel-Qādir El-Jīlānī, Ibn Arabī, l'Imam Shādhilī, Rūmī sont du nombre.

Une raison paradoxale du phénomène est que l'éclosion ouverte de la perspective d'amour présuppose un milieu humain forgé par la perspective de crainte[25], et que l'éclosion de la perspective de gnose présuppose un milieu pétri par celle d'amour. C'est-à-dire qu'une religion doit avoir le temps de former son humanité pour pouvoir y projeter, à la faveur de cette ambiance, telles accentuations spiri-

---

[23] Un demi-millénaire après le Bouddha, la tradition risquait sinon de s'éteindre, du moins de se réduire de plus en plus à une communauté monastique sans rayonnement mondial possible ; tous les efforts convergeaient sur le *Pratyēka-Buddha,* le contemplatif silencieux et isolé. C'est alors qu'intervint le *Mahāyāna* avec son idéal du *Bodhisattwa,* personnification non seulement de détachement héroïque, mais aussi de miséricorde agissante. Faisons remarquer à cette occasion que la « pitié » bouddhique signifie que la Connaissance totale implique essentiellement, non telle activité extérieure sans doute, mais la conscience participative d'une dimension de l'Être, à savoir la Beauté ou la Bonté ; laquelle est précisément un aspect de la divine Essence, selon Ibn Arabī.

[24] Ce serait une fort mauvaise plaisanterie que de les assimiler aux « réformateurs », dont la fonction est exactement inverse. Nous avons entendu dire que, si saint François d'Assise n'était pas venu, le Christ aurait dû revenir, formulation symbolique qui suggère bien la fonction dont il s'agit.

[25] Pour des raisons auxquelles nous avons déjà fait allusion, on ne saurait objecter ici que beaucoup d'*ahādīth* traitent de l'Amour et que celui-ci ne pouvait être absent à l'origine de l'Islam. L'Amour n'entre pas explicitement dans les postulats du Soufisme originel, lequel se fonde — nous l'avons dit — sur la « conversion » (*tawbah*) agissante et sur le parcours des « stations » (*maqāmāt*). « L'Islam est la religion de l'Amour », a dit Ibn Arabī ; quant au résultat, oui, mais non quant aux prémisses générales ; oui quant à l'essence, non quant aux postulats méthodiques. Le « Vin » (*khamr*) et la « Nuit » (*Laylā*), ou l'ivresse contemplative et la féminité intérieure et quasi divine, n'interviennent que dans l'ésotérisme.

tuelles ; le cas est tout à fait semblable pour l'art sacré ou pour la liturgie en général.

Le ternaire soufique « crainte » (*makhāfah*), « amour » (*mahabbah*) et « connaissance » (*ma'rifah*) se manifeste, à l'échelle du Monothéisme intégral, respectivement sous les formes des trois religions sémitiques, chacune comportant à son tour et à sa manière, avec plus ou moins d'accentuation, les trois modes dont il s'agit. Le christianisme commence avec les rudes Pères du désert ; il refleurit plus doucement, sous le signe de la Vierge-Mère, au Moyen Âge, pour donner lieu, mais d'une façon assez précaire puisqu'il met tout l'accent sur la charité, à des manifestations de gnose, discernables — à divers degrés — notamment chez les mystiques rhénans et dans la scolastique, sans oublier les théosophes allemands — dans une sorte d'exil traditionnel — et d'autres groupes plus ou moins isolés.

Dans le Judaïsme non plus, le temps des Psaumes et du cantique des Cantiques ne pouvait être celui du Pentateuque, et les Cabalistes ne pouvaient se manifester ou s'épanouir avant le Moyen Âge[26]. Et rappelons dans ce contexte que le Judaïsme, qui met l'accent sur le rapport entre Dieu et Israël, est globalement une perspective de foi et de crainte ; la crainte de Dieu encadre les perspectives d'amour et de connaissance, lesquelles ne sauraient être absentes[27], l'amour étant ici étroitement solidaire de l'espérance.

Le Christianisme de son côté met l'accent, non *a priori* sur la Nature divine, mais sur la Manifestation divine et rédemptrice ; c'est une perspective d'amour, qui encadre à sa manière celle de crainte et celle de gnose. L'Islam enfin met l'accent sur la divine Unité et sur les conséquences humaines de celle-ci, il représente une perspective de foi et de connaissance, la crainte et l'amour étant ici fonction de la foi[28].

[26] Philon d'Alexandrie fut un platonicien, non un cabaliste.

[27] De telles quasi-définitions sont à la fois exactes et approximatives, car il n'est guère possible de faire justice à toutes les nuances en peu de mots.

[28] Beaucoup d'*ahādīth* voient en effet dans l'amour de Dieu et dans la crainte du péché ou du monde, des critères de la foi sincère qui, elle, porte toujours l'accent. A noter cette parole de Hassan El-Baçrī, éminent porte-parole du Soufisme naissant : « Qui connaît Dieu, L'aime, et qui connaît le monde, s'en détourne. »

Nous rappelons ici ces choses, non pour définir une fois de plus les perspectives religieuses, mais pour souligner qu'elles se contiennent mutuellement.

ĀTMĀ-MĀYĀ

La substance de la connaissance est la Connaissance de la Substance : c'est-à-dire que la substance de l'intelligence humaine, ou la fonction la plus profondément réelle de celle-ci, est la perception de la Substance divine. La nature foncière de notre intelligence est de toute évidence le discernement entre le substantiel et l'accidentel, et non la perception exclusive de ce dernier ; quand l'intelligence perçoit l'accident, elle le fait pour ainsi dire en fonction de la substance correspondante, — qui voit la goutte, voit également l'eau, — et l'intelligence doit le faire à plus forte raison en fonction de la Substance en soi[1].

Parler de la divine Substance, c'est nécessairement parler de son prolongement ontologique, puisque nous, qui parlons, relevons de ce prolongement, à savoir l'Existence, la Relativité manifestée, la *Māyā* cosmique. La Substance absolue se prolonge, en se relativisant, sous les aspects de Rayonnement et de Réverbération ; c'est-à-dire qu'elle s'accompagne — à un moindre degré de réalité — de deux émanations, l'une dynamique, continue et rayonnante, et l'autre statique, discontinue et formative. S'il n'y avait

---

[1] Les termes substance et essence, qui —- à tort ou à raison — sont à peu près synonymes en pratique, diffèrent en ce que le premier se rapporte au caractère sous-jacent, immanent, permanent d'une réalité de base, tandis que le second se rapporte à la réalité en tant que telle, donc en tant qu'« être », et secondairement, en tant que caractère absolument fondamental d'une chose. La notion d'essence marque une excellence pour ainsi dire discontinue par rapport aux accidents, tandis que la notion de substance implique au contraire une sorte de continuité, et c'est pour cela que nous l'employons en parlant d'*Ātmā* en connexion avec *Māyā*.

pas, hormis la Substance, le Rayonnement et la Réverbération qui la prolongent en la relativisant, le monde ne serait pas.

Mais cette projection de Dieu — si l'on peut dire — exige un élément qui la rende possible, c'est-à-dire qui permette d'expliquer que la Substance ne demeure pas exclusivement un « trésor caché ». Cet élément diversifiant, extériorisant ou relativisant n'est autre que *Māyā :* nous pourrions en préciser la nature à l'aide de termes très divers, tels que Relativité, Contingence, Séparativité, Objectivation, Distinctivité, Extériorisation, et d'autres encore ; même le terme de Révélation pourrait s'appliquer ici en un sens tout à fait fondamental et général.

Dans tout ce qui existe, il y a la Substance, sans quoi l'existentié serait un pur néant ; or le fait que les choses « existent » signifie qu'elles se réalisent en vertu de l'« Existence » au sens suprême dont ce terme est susceptible[2]; et cette « Existence » ou cette Relativité résulte de la Substance en vertu de l'Infinité de celle-ci, c'est-à-dire que la Réalité divine ne serait pas ce qu'elle est si elle ne comportait la dimension paradoxale d'une sorte de tendance vers un néant évidemment jamais atteint ; car ce néant n'a aucune réalité autre que celle, toute indirecte, de point de repère en soi insaisissable et irréalisable.

Il y a une première dualité, la Substance et — principiellement dans celle-ci mais effectivement en deçà de sa Réalité absolue — la Relativité ou *Māyā* ; or *Māyā* comporte les deux aspects dont nous avons parlé, le Rayonnement et la Réverbération : c'est en *Māyā* et par elle que se réalise et le « Saint-Esprit » et le « Fils »[3]. Géométriquement

---

[2] C'est en ce sens qu'on parle de l'« Existence de Dieu ». Dans cette question de terminologie, il s'agit de savoir par rapport à quoi une réalité « existe » : si c'est par rapport à l'Absolu, cette réalité est relative ; si c'est par rapport au néant, elle est simplement réelle, et elle peut être principielle aussi bien que manifestée. Dans la subconscience du langage courant, l'« existence » se détache plus immédiatement de ce vide négatif ou abstrait qu'est l'inexistence, que de ce Vide positif ou concret qu'est Dieu.

[3] L'opinion que les relations trinitaires — ou les Personnes hypostatiques — « constituent » l'Absolu, n'est pas inhérente au Christianisme ; elle nous est parvenue d'une source orthodoxe, non catholique, mais il se peut qu'elle ait le sens d'une « sublimation » plutôt que d'une définition rigoureuse. Selon les scolastiques, la Réalité

parlant, la Substance est le centre, le Rayonnement est le faisceau de rayons, et la Réverbération ou l'Image est le cercle ; l'Existence ou la « Vierge » est la surface qui permet ce déploiement.

* * *

La divine *Māyā* , qui est à la fois métacosmique et cosmique, comporte essentiellement les puissances ou fonctions suivantes : d'abord la fonction de séparation ou de dédoublement, — à commencer par la scission en sujet et objet, — dont le but est la production d'un plan de manifestation pour les deux fonctions consécutives, le Rayonnement et la Réverbération, auxquels correspondent le mouvement et la forme. De même que, en Dieu, la Relativité constitue, en dehors de la Substance absolue, un' plan d'actualisation du Rayonnement et de la Réverbération en tant que principes, de même elle projettera hors de cet ordre divin — en se projetant elle-même — un autre plan, éminemment plus relatif, à savoir le Cosmos total. Elle répétera à l'intérieur de ce Cosmos le même processus de segmentation en descendant jusqu'à ce point mort qu'est le monde matériel ; et sur chacun des plans qu'elle projettera ainsi en descendant — monde angélique, monde animique, monde matériel — elle manifestera un mode approprié de Rayonnement et de Réverbération ; il n'y a aucun ordre de Relativité qui ne comporte ces deux fonctions ou dimensions. L'élément Substance est représenté à chaque niveau ontologique ou cosmique selon le mode approprié ; à plus forte raison, la Substance pure ou la Substance en Soi est sous-jacente à chacune de ses manifestations secondaires.

---

divine n'est ni purement absolue ni purement relative, mais elle contient *formaliter eminenter* et l'absoluité et la relativité ; n'empêche que les théologiens ne semblent pas être disposés à saisir la portée des deux termes, puisqu'ils n'en tirent guère les conséquences. Nous saisirons cette occasion pour faire la remarque suivante : que les hypostases aient un caractère personnel — ou soient des « Personnes » — parce que la Substance leur communique sa propre Personnalité, n'empêche nullement qu'elles soient aussi, à un autre point de vue ou sous un autre rapport, des Modes de la Substance une, comme le voulait Sabellius.

Dans le monde matériel, *Māyā* sera le plan espace-temps ; la Substance sera l'éther ; la Réverbération ou l'Image sera la matière ; le Rayonnement sera l'énergie. Mais il y a encore, de toute évidence, des applications beaucoup plus restreintes du même symbolisme ; il en est forcément ainsi du moment que toute matière, toute forme et tout mouvement ou changement, se réfèrent respectivement aux trois principes dont il s'agit. La complémentarité « espace-temps » — ou « étendue-durée » concrète — indique du reste qu'il y a, dans la Relativité ou l'Existence comme telle[4], deux dimensions, une expansive et conservatrice et l'autre transformatrice et destructive ; d'où la complémentarité entre les mondes et les cycles à tous les échelons de l'Univers. En Dieu lui-même, l'élément « Espace » est la *Māyā* en tant qu'elle contient ou conserve les possibilités, et l'élément « Temps » est la *Māyā* en tant qu'elle les transmet au monde ; la première face est intrinsèque et contemplative, et la seconde extrinsèque et créative, ou autrement dit : la première face contemple l'enracinement indifférencié des possibilités dans la Substance, tandis que la seconde réalise ces possibilités en vue de leur manifestation cosmique.

* * *

La Relativité opère essentiellement une succession de plans, d'où la hiérarchie des ordres universels ; or il importe de savoir que ces plans ou degrés sont incommensurables, et qu'ils le sont dans la mesure où ils sont proches de la Substance. Il n'y a pas de commune mesure, ou presque, entre le monde matériel et le monde animique qui l'enveloppe et le pénètre en quelque sorte et dont les possibilités l'emportent immensément sur celles de l'espace et de la matière ; et la disproportion devient quasiment absolue quand nous confrontons la création et le Créateur ; nous disons « quasiment » parce

[4] Nous nous permettons ici ce néologisme graphique pour bien marquer qu'il ne s'agit pas de l'existence au sens courant du terme, lequel se rapporte à la manifestation cosmique.

que, métaphysiquement et non théologiquement parlant, ces deux plans restent solidaires sous le rapport de leur Relativité, c'est-à-dire de leur détermination par *Māyā* . Celle-ci s'anéantit à son tour au regard de la Substance absolue, donc de l'Absolu tout court ; mais c'est là une façon de voir qui échappe forcément à la perspective théologique[5], laquelle par définition ne doit considérer le Principe divin que par rapport au monde et même plus particulièrement par rapport à l'homme ; c'est cette perspective même, et la réalité à laquelle elle se réfère, qui nous a permis d'employer plus d'une fois la notion paradoxale d'un « relativement absolu » ; expression inévitablement malsonnante, mais métaphysiquement utile.

L'erreur — surgie en climat monothéiste — d'une Liberté divine capable, grâce à son absoluité, de ne pas créer le monde ou le créant sans aucune nécessité interne, se répète — sur une moindre échelle et d'une façon plus excessive — dans l'erreur asharite d'une Puissance divine capable, également grâce à son caractère absolu, de punir les justes et de récompenser les malfaiteurs « si Dieu le voulait ». Dans le premier cas, on oublie que la Nécessité — non la contrainte — est une qualité complémentaire de la Liberté[6] ; dans le deuxième cas, on oublie que la Bonté, donc aussi la Justice — non l'impuissance ni la subordination — est une qualité complémentaire de la Toute-Puissance[7]. La nécessité, pour l'homme vertueux, de pratiquer les vertus, n'est pas une contrainte ; à plus forte raison, si Dieu « doit » faire ce qui résulte de sa Perfection et qu'il ne « peut » faire ce qui est contraire à celle-ci, — à savoir s'abstenir de la création ou punir les innocents, — ce n'est ni par manque de liberté ni par manque de puissance. La Bonté de Dieu implique qu'il peut être au-dessus, mais non au-dessous de sa Justice ; sa Liberté implique qu'il peut tout créer, mais non qu'il puisse ne pas créer du tout. Sa

[5] Toutefois, un Maître Eckhart est parfaitement conscient de ce mystère, en quoi il n'est sans doute pas le seul en climat scolastique et mystique.

[6] La Liberté se réfère à l'Infini, et la Nécessité, à l'Absolu.

[7] Dieu est juste, non parce qu'il doit *a priori* des comptes à l'homme, mais parce que, étant bon, il ne saurait être injuste.

transcendance par rapport à la création est dans sa Substance indifférenciée, au regard de laquelle il n'y a pas de création ni de qualités la concernant.

* * *

Dans le monde céleste, il n'y a aucune place pour ces manifestations privatives — ou ces « existentiations du néant » — que nous sommes en droit d'appeler le « mal ». Le mal en tant que tel ne commence qu'à partir du monde animique et s'étend jusqu'au monde matériel[8] ; il est donc propre au domaine de la forme et du changement. Le mal, nous l'avons dit plus d'une fois, provient de l'éloignement qui sépare le monde formel du Principe informel : c'est-à-dire que la forme comporte par sa nature même le danger de séparation et d'opposition par rapport au Principe ou à la Substance ; quand ce danger s'actualise, — et il est préfiguré dans la séparation et l'opposition qu'impliqué l'existence, — l'élément Rayonnement, devenu illusoirement autonome, éloigne de Dieu, et l'élément Image, se divinisant lui-même, devient idole. La forme n'est pas autre chose que l'individuation : or l'individu tend à chercher sa fin en lui-même, dans sa propre accidentalité et non dans son principe, non dans son Soi[9]. Le choc en retour est la présence parmi les formes normales ou parfaites, ou bonnes à un titre quelconque, de formes privatives, fausses, donc laides ou vicieuses, sur le plan psychique aussi bien que sur le plan physique ; la laideur est la rançon de la révolte ontologique, si l'on peut dire. La tendance au mal est le Rayonnement dévié et inversé ; la forme du mal est l'Image faussée et inversée à son tour ; c'est Satan, et c'est par conséquent le vice ou le péché sur tous les plans, et non sur le seul plan de la morale.

La *Māyā* formelle — qui est ni angélique ni à plus forte raison divine — exerce une magie coagulante, séparative et individuali-

---

[8] D'après le Koran, Satan est un *djinn,* non un ange ; il est fait de « feu », non de « lumière ».

[9] Le démon fut le premier être à dire « moi », selon quelques soufis.

sante, et par là éventuellement subversive ; la cause en est qu'elle s'est trop éloignée du Principe ou de la Substance, qu'elle est allée trop à la rencontre du néant, qui pourtant n'est qu'un signe ou une direction et non une réalité concrète. D'une certaine manière, le néant est la seule énigme métaphysique, du fait qu'il n'est rien et que pourtant on peut y penser et même y tendre ; le néant est comme le « péché de *Māyā* », et ce péché confère à *Māyā* une ambiguïté qui évoque le mystère « Eve-Marie », ou l'« Eternel Féminin » à la fois séducteur et salvateur.

Cette ambiguïté, qui est fort relative et qui est loin d'être symétrique, ne saurait ternir *Māyā* ; « je suis noire, mais je suis belle », dit le Cantique des Cantiques, et aussi : « Tu es toute belle, mon amie, tu es sans défaut » ; la gloire de Marie efface totalement le péché d'Eve, c'est-à-dire qu'au regard de l'étendue totale de l'Existence, et au regard surtout de son Sommet divin, il n'y a plus d'ambiguïté, et le mal n'est pas. L'Existence universelle, dont la fonction est un jeu innombrable de voilements et de dévoilements, est éternellement vierge et pure, tout en étant la mère de toutes les réverbérations de la Substance une.

* * *

Le signe de croix catholique superpose un ternaire à un quaternaire : le contenu de ce signe est en effet la Trinité, mais le signe lui-même comporte quatre stations ; la quatrième station coïncide avec le mot *Amen.* On peut faire valoir que cette asymétrie ou cette inconséquence se trouve compensée du fait que le mot *Amen* représente la prière de l'Église, donc le corps mystique du Christ en tant que prolongement de Dieu ; mais on peut soutenir également que cette quatrième station du signe revient à la Sainte Vierge en tant qu'Epouse du Saint-Esprit et Corédemptrice, c'est-à-dire, en dernière analyse, en tant que *Māyā* à la fois humaine et divine. C'est d'ailleurs ce que signifie l'*Amen* lui-même du fait qu'il exprime le *Fiat* de Marie.

La couleur noire de la bien-aimée dans le Cantique des Cantiques et sur maintes images de la Sainte Vierge représente moins la très relative ambiguïté de l'Existence que l'« effacement » de

celle-ci[10] : dans la Trinité, la Relativité ne saurait être personnifiée, puisqu'elle est en quelque sorte l'espace des personnifications ; de même dans l'Univers, *Māyā* n'est ni le Rayonnement ni l'Image, elle est le principe de projection ou le contenant. Sur terre, nous percevons les choses et les changements ; nous ne percevons pas directement l'espace et le temps. Pourtant, si Marie n'était pas une sorte d'hypostase[11], elle ne pourrait être ni « Epouse » du Dieu-Rayonnement ni « Mère » du Dieu-Image[12].

« Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, Amen » : ce mot final est hypostasié par la symétrie même de la formule et du signe qui la véhicule. La *Māyā* cosmique s'identifie métaphysiquement à la Parole créatrice « Sois », donc à l'Acte créateur ; elle en est l'effectuation et par conséquent le prolongement hypostatique. Or « Dieu est Amour » et Il « a créé le monde par Amour » : Il est Amour dans sa bipolarisation en Rayonnement et Image — en fonction de *Māyā* — et Il a créé le monde par Amour, donc par *Māyā ;* celle-ci est l'Amour se projetant dans la nuit du néant, ou se projetant illusoirement « hors de Dieu » afin d'englober d'une certaine manière même le néant dans la divine Réalité.

L'Amour, que ce soit en Dieu ou dans l'Univers, comporte les pôles de Bonté et de Beauté : celle-ci concerne la Forme, l'Image, la

---

[10] Dans la célèbre histoire de Laïla et de Majnoun, — ce dernier sublimisant intérieurement la bien-aimée au point d'oublier la Laïla terrestre, — il est dit que les gens reprochaient à Majnoun d'aimer une femme aussi noire de teint ; ce qui n'est certes pas dépourvu de sens, dans le contexte doctrinal qui nous préoccupe ici.

[11] La théologie ne saurait guère enregistrer ce mystère de Marie, car elle ne peut opérer qu'avec des notions simples, bien délimitées, concrètement utilisables ; sa dimension philosophique peut affiner, mais non dépasser cette structuration, bien qu'il lui arrive malgré tout de sortir incidemment de ce cadre.

[12] Selon les révélations de Sœur Mechthilde de Magdebourg (XIII[e] siècle), la Sainte Vierge atteste sa qualité de Logos en ces termes : « Là j'étais seule fiancée de la Sainte Trinité et mère des sages, et je les portais devant les yeux de Dieu, afin qu'ils ne tombent pas, comme tant d'autres le firent. Et comme j'étais ainsi la mère de bien des enfants nobles, mes seins se remplirent du lait pur et sans mélange de la vraie douce Miséricorde, en sorte que j'allaitais les Prophètes, et ils prophétisaient avant que Dieu (le Christ) ne fût né » (*Das fliessende Licht der Gottheit,* I, 22).

Réverbération, et celle-là l'Energie, l'Acte, le Rayonnement ; tous les phénomènes cosmiques dérivent de cette polarité, que ce soit directement ou indirectement, positivement ou négativement, d'une façon communicative ou privative. Ce n'est pas la divine *Māyā* qui produit directement les phénomènes privatifs, elle en pleure derrière son voile ; elle pleure ces fissures que sont les divers modes du mal ou de l'absurde, mais elle ne peut les éviter, puisque le rayonnement créateur implique en fin de compte, et à son infime limite, l'éloignement subversif et corrupteur. Le mal est la rançon de la Relativité ou de l'Existence, mais celle-ci le compense d'avance par sa victorieuse Divinité ; Eve est infiniment pardonnée et victorieuse en Marie.

D'après une tradition musulmane, Eve avait perdu sa beauté après l'expulsion du Paradis, tandis que Marie personnifie la beauté même : « Et son Seigneur… la fit croître d'une belle croissance, » dit le Koran. Mais même sans avoir recours à la complémentarité Eve-Marie et en appliquant à Eve seule le symbolisme de l'ambiguïté de *Māyā* , on discerne chez Eve, d'une part deux tares, le péché et la perte de la beauté, et d'autre part deux gloires : la réintégration dans la Perfection et la beauté incorruptible que cette gloire confère aux élus[13].

* * *

Le fond du problème cosmologique consiste dans le déroulement suivant : l'infinité de la divine Substance exige et produit la Relativité ou l'Existence ; celle-ci exige ou produit, ou implique par définition, la Manifestation cosmique ; mais elle implique ou entraîne par là même le mystère d'éloignement, donc incidemment le mal puisque Dieu seul est l'absolu Bien ; autrement dit, la négation

---

[13] Comme l'a dit Dante : « La plaie que Marie referma et oignit, c'est par cette femme si belle (*quella ch'è tanto bella* = Eve) qu'elle fut ouverte et aigrie » (*Paradis,* XXXII, 4-6) ; Eve a recouvré, dans l'Eternité, sa beauté primordiale. On pourrait du reste faire remarquer que, si Marie est *Māyā* dans sa réalité immuable et inviolable, Eve représente *Māyā* sous son aspect d'ambiguïté mais aussi de victoire finale, donc de bonté foncière.

apparente de ce Bien ne peut pas ne point se produire sur un certain plan, étant donné que la Possibilité divine ne connaît pas de limites. Le mal, s'il est réel dans ses limites pourtant métaphysiquement illusoires, n'est qu'un fragment d'un plus grand bien, qui le compense et l'absorbe en quelque sorte ; en son centre existentiel même, qui dépasse son accidentalité, le mal cesse d'être, il se résorbe dans une substance toujours pure, et en celle-ci, il n'a jamais été.

Dieu est le Bien absolu qui veut le Bien relatif, c'est-à-dire la relativité concomitante de son propre Bien ; or la rançon de ce Bien relatif est le mal. L'argument que le « bien » n'est qu'une notion morale et qu'il n'est qu'affaire d'appréciation humaine, ne tient pas compte de deux facteurs : premièrement, le Bien est une réalité universelle dont le bien moral est une application parmi d'autres, et deuxièmement, dire qu'une chose est affaire d'appréciation humaine n'a de sens qu'à condition de ne pas oublier que l'homme comme tel est prédisposé par définition à l'appréciation adéquate des choses. Les notions inhérentes à l'homme sont forcément vraies, seul l'individu peut se tromper en les appliquant mal : que le sentiment trouve sa satisfaction dans la notion de bien ne saurait prouver que cette notion soit inadéquate, ou dépourvue de sens, ou créée par le seul désir ; le Bien n'est pas une valeur parce que l'homme l'aime, mais l'homme aime le Bien parce que c'est une valeur. Ou encore : nous n'appelons pas « bien » une valeur en tant qu'elle est aimée par l'homme, mais nous l'appelons ainsi en tant qu'elle est objectivement aimable en vertu de ses qualités directes ou indirectes de vérité et de bonheur ; or ni la Vérité ni la Béatitude n'ont été inventées par l'homme, et que l'homme y tende intellectuellement, volitivement ou sentimentalement ne leur enlève aucune réalité objective.

La rançon du Bien relatif, avons-nous dit, est le mal. Or, il est absurde de la part de l'homme d'accepter et de désirer le Bien relatif sans accepter du même coup, nous ne disons pas le mal sous telle forme, mais la fatalité du mal ; tout homme, par définition, accepte et désire le Bien relatif sous une forme quelconque, il doit donc accepter le phénomène du mal comme base d'un dépassement final. Être pleinement homme, c'est d'une part enregistrer et accepter l'inéluctabilité de l'absurde, et d'autre part se libérer de l'absurde

par le discernement entre l'accident et la Substance, ce discernement victorieux qui précisément est la vocation même de l'être humain. La *Māyā* terrestre se libère elle-même par l'homme, chaque libération particulière étant quelque chose d'absolu et réalisant sous un certain angle de vision la Libération en soi.

La Substance n'est pas seulement la suprême Réalité, mais étant celle-ci elle est aussi, nous l'avons dit, le suprême Bien ; or « le bien tend essentiellement à se communiquer »[14], et cette tendance ontologique fournit une explication, non seulement pour la Relativité — ou l'« Ex-sistence » — hypostatique, donc rayonnante et réverbérante en Dieu même, mais aussi pour l'existence cosmique, par définition rayonnante et réverbérante elle aussi, mais « hors de Dieu ». C'est ainsi que *Māyā* est, non seulement « illusion » comme le veulent les Advaïtins, mais aussi concomitance nécessaire de la Bonté inhérente au Réel absolu ; en d'autres termes, si la Substance est bonne, elle doit projeter *Māyā ;* et si Dieu est bon, Il doit créer le monde. Il résulte de cette causalité que *Māyā* est bonne ; si elle n'était pas bonne, elle n'aurait aucune place en Dieu et ne pourrait procéder de Lui. Et si *Māyā* est bonne, c'est que, d'une manière mystérieuse mais non insaisissable, elle « n'est autre que Dieu ».

Māyā est le souffle d'*Ātmā* : *Ātmā* « respire » par *Māyā* [15]. Cette respiration — à part ses préfigurations internes ou substantielles — est extrinsèque, à la manière de la respiration terrestre où le rapport se fait entre l'intérieur, le corps vivant, et l'extérieur, l'air ambiant. L'Univers procède de Dieu et retourne à Lui : ce sont les cycles cosmiques, propres au microcosme aussi bien qu'au macrocosme. *Māyā*

---

[14] *Bonum est essentialiter diffusivum sui,* selon le principe augustinien, ce qui prouve du reste que la création n'est pas un « acte absolument gratuit » et que l'émanationnisme platonicien ne s'oppose aucunement à la Liberté intrinsèque de Dieu. — De même ce *hadīth qudsî* : « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu ; donc J'ai créé le monde. »

[15] En allemand médiéval, *âtem* signifiait encore « esprit », alors que l'allemand moderne n'a retenu que le sens de « respiration ». Le « Saint-Esprit » se disait en vieil allemand : *der heilege âtem.*

est l'air que respire *Ātmā , et* cet air est une qualité de sa propre Infinitude[16].

[16] En langage soufique, le monde procède de la Bonté-Beauté, ou de la Beauté-Amour, la *Rahmah ;* c'est ce qu'on appelle l'« Expir de l'infiniment Bon » (*nafas Er-Rahmān*) ou l'« Expir miséricordieux » (*nafas Rahmānī*). *Allāh* « respire », et cette respiration est Bonté, Beauté, Amour, Miséricorde ; la *Rahmah* est presque synonyme de *Māyā.*

SUBSTANCE, SUJET ET OBJECT

Dès lors que la divine Substance — en vertu de l'une de ses dimensions — « voulait » et « devait » manifester le monde avec sa multiplicité, elle voulait et devait du même coup manifester des témoins à ce monde et à cette multiplicité ; sans quoi l'Univers serait un espace inconnu rempli de pierres aveugles, et non un monde perçu selon une multitude d'aspects. Là où il y a les objets, il fallait qu'il y ait également les sujets : les créatures qui sont les témoins des choses font indissolublement partie de la création. Le voile de *Māyā,* en se déployant, a parsemé le vide non seulement de choses connaissables, mais aussi d'êtres capables de connaissance, à divers degrés ; le degré-sommet est l'homme, du moins pour notre monde, et sa raison suffisante est de voir les choses comme seule une intelligence capable d'objectivité, de synthèse et de transcendance peut les voir.

La Substance « voulait » et « devait » manifester le monde, avons-nous dit ; or « vouloir » et « devoir » coïncident en Dieu si l'on entend par ces mots respectivement la Liberté et la Nécessité, — la première perfection se référant à l'Infinitude et la seconde à l'Absoluité, — car il n'y a en Dieu ni contrainte ni arbitraire. Pour la plupart des théologiens, cependant, Dieu ne semble être parfait que si ses volontés sont gratuites ; le fait subjectif que l'homme ne peut saisir tous les motifs de l'Activité divine semble équivaloir dans leur esprit à un caractère divin objectif, c'est-à-dire qu'il signifie pratiquement pour eux un droit divin à l'arbitraire et à la tyrannie, ce qui de toute évidence est contraire à la Perfection de Dieu, laquelle implique la Bonté foncière comme aussi la Beauté et la Béatitude.

La sentence koranique « Ma Clémence a précédé ma Colère », est susceptible d'une application cosmologique fort importante et même fondamentale, au point de vue du microcosme aussi bien qu'à celui du macrocosme. La « Colère », ou la « Rigueur », n'appartient pas à la Substance absolue ; elle relève du degré des « Energies » et n'intervient que dans le monde formel, soit autour de nous, soit en nous-mêmes ; que l'homme perce cette couche et s'avance jusque dans la couche supérieure, — « le Royaume de Dieu est au-dedans de vous », — et il échappe au règne de la Rigueur. Il faut briser la glace, ce qui n'est possible qu'avec l'aide de Dieu ; dès que l'âme a atteint l'eau sous-jacente, il n'y a plus de brisure possible ; au vacarme de l'extériorité succède le silence de l'intériorité. Il « succède », mais en réalité il est avant nous ; l'âme y entre comme dans un fleuve sans origine et sans fin ; fleuve de silence, mais aussi de musique et de lumière.

Mais revenons au voile de *Māyā* parsemant le vide à la fois de choses connaissables et d'êtres capables de les connaître. Où il y a objet, il y a sujet : c'est pour cela qu'il y a dans l'Être un pôle objectif et passif, la *Materia* principielle ou *Prakriti,* et un pôle subjectif et actif, le *Spiritus* manifestant, déterminant, diversifiant, à savoir *Purusha ;* et de même, *mutatis mutandis,* à chaque échelon de l'Univers. Cependant, si nous partons de l'idée que la Substance est le Soi, le Sujet absolu et infini[1] dont l'Objet est, d'une part sa propre Infinitude et d'autre part son déploiement universel, il n'y a pas de scission en

[1] L'Absolu et l'Infini sont complémentaires, le premier étant exclusif, et le second inclusif : l'Absolu exclut tout ce qui est contingent, et l'Infini inclut ce qui est. Dans la contingence, le premier donne lieu à la perfection, et le second, à l'indéfinité : la sphère est parfaite, l'espace est indéfini. Descartes a réservé le qualificatif d'infini à Dieu seul, tandis que Pascal parle de plusieurs infinités ; il faut approuver Descartes sans pour autant devoir blâmer Pascal, car le sens absolu du mot ne résulte pas de son sens littéral ; les images sont physiques avant d'être métaphysiques, bien que le rapport causal soit inverse. La théologie enseigne que Dieu est infiniment bon et infiniment juste puisqu'il est infini, ce qui serait contradictoire si on voulait être trop pointilleux, car une qualité infinie au sens absolu exclurait toute autre qualité.

sujet et objet sur un plan ontologique quelconque, il n'y aura toujours qu'un seul et même Sujet à de multiples degrés d'objectivation ou d'extériorisation ; car dans ce cas le Sujet n'est pas un pôle complémentaire, il est simplement ce qui est ; si nous l'appelons néanmoins « Sujet », c'est pour exprimer qu'*Ātmā* est le Témoin absolu, à la fois transcendant et immanent, de toutes choses, et qu'il n'est aucunement une Substance inconsciente, bien qu'énergétique, comme l'imaginent les panthéistes et les déistes. D'ailleurs, lorsque la perception de l'Objet est tellement intense que la conscience du sujet disparaît, l'Objet se fait Sujet, comme cela a lieu dans l'union d'amour ; mais le mot « sujet » n'a alors plus le sens d'un complément par définition fragmentaire, il signifie au contraire une totalité que nous concevons comme subjective parce qu'elle est consciente.

Quand nous mettons l'accent sur la Réalité objective, — quand c'est celle-ci qui prime dans le rapport entre sujet et objet, — le sujet devient objet en ce sens que, déterminé entièrement par celui-ci, il oublie l'élément conscience ; dans ce cas, le sujet en tant que fragment se trouve absorbé par l'Objet en tant que totalité, comme l'accident se réintègre dans la Substance. Mais l'autre façon de voir, celle qui réduit tout au Sujet, prime le point de vue qui accorde la primauté à l'Objet : si nous adorons Dieu, ce n'est pas pour la simple raison qu'il se présente à nous comme une réalité objective d'une immensité vertigineuse et écrasante, — sans quoi nous devrions adorer les étoiles et les nébuleuses, — mais c'est avant tout parce que cette réalité *a priori* objective est le plus grand des sujets ; parce qu'il est le Sujet absolu de notre subjectivité contingente ; parce qu'il est la Conscience à la fois toute-puissante, omnisciente et essentiellement bénéfique. Le sujet comme tel prime l'objet comme tel : la conscience d'une créature capable de concevoir le ciel constellé est plus que l'espace et les astres ; l'argument que les sens peuvent percevoir un sujet supérieur au nôtre est sans valeur, car les sens ne perçoivent jamais que l'apparence objective, non la subjectivité en tant que telle. Dans le monde, l'élément objectif, *a priori* virtuel, fut avant le subjectif capable de l'actualiser par la perception, — la Genèse en témoigne, — étant donné que dans l'ordre principiel le subjectif est avant l'objectif, ce que précisément

le monde retrace en sens inverse puisqu'il est en quelque sorte une surface réfléchissante.

D'après la perspective advaïtine, l'élément « objet » est toujours interne par rapport à un élément « sujet », si bien que les choses — y compris les sujets en tant qu'ils font fonction d'objets par leur contingence même — sont les imaginations, les rêves d'un sujet qui évidemment les dépasse ; le monde formel par exemple est le rêve d'une Conscience divine particularisée qui l'enveloppe et le pénètre. Les hindous ont tendance à affirmer trop facilement — si ce n'est à titre d'ellipse — que le monde n'est que dans notre mental, ce qui suggère l'erreur solipsiste, à savoir que c'est nous qui créons le monde en nous l'imaginant ; or, ce n'est de toute évidence pas la créature — elle-même contenu du rêve cosmique — qui est le sujet imaginant, c'est Celui qui rêve le monde : c'est *Buddhi,* projection d'*Ātmā,* la « Conscience archangélique » si l'on veut. L'individu n'imagine que ses propres pensées, il est impuissant devant celles des Dieux[2].

Ayant créé le monde matériel, Dieu y a projeté des sujets capables de le percevoir, et y a délégué en fin de compte l'homme, seul capable de le percevoir totalement, c'est-à-dire en connexion avec la Cause ou la Substance ; il en résulte que l'homme est la mesure des choses, comme l'attestent toutes les doctrines traditionnelles. L'homme se situe, spatialement parlant, entre l'« infiniment grand » et l'« infiniment petit », — en terminologie pascalienne, — si bien que c'est sa subjectivité et non une qualité du monde objectif qui crée la ligne de démarcation ; si nous nous sentons infimes dans l'espace stellaire, c'est uniquement parce que le grand nous est beaucoup plus accessible que le petit, lequel échappe rapidement à nos sens ; et s'il en est ainsi, c'est parce que c'est le grand, non le petit, qui reflète par rapport à l'homme l'Infinitude et la Transcendance de Dieu. Mais tout ceci n'est encore qu'un symbole, car l'homme est un point de jonction d'une façon bien plus réelle, et entre deux dimensions infiniment plus

[2] Nous employons ce pluriel pour spécifier que le Sujet direct du monde est une projection — différenciée tout en restant une — du Soi, et non le Soi lui-même d'une manière directe.

importantes, à savoir l'extérieur et l'intérieur : c'est précisément en vertu de la dimension d'intériorité, qui débouche sur l'Absolu et partant sur l'Infini, que l'homme est quasi divin[3]. L'homme est à la fois sujet et objet : il est sujet par rapport au monde qu'il perçoit et par rapport à l'Invisible qu'il conçoit, mais il est objet par rapport à son « propre Soi » ; l'ego empirique est en effet un contenu, donc un objet, du sujet pur ou de l'égo-principe, et il l'est à plus forte raison par rapport au Sujet divin immanent qui, en dernière analyse, est notre véritable « Soi-même ». Ceci nous ramène à la question advaïtine « qui suis-je ? » rendue célèbre par Shrî Râmana Maharshi ; je ne suis ni ce corps, ni cette âme, ni cette intelligence ; *Ātmā* seul demeure.

L'homme est donc appelé à choisir — par définition en quelque sorte — entre l'extérieur et l'intérieur ; l'extérieur est la dispersion comprimante et la mort, l'intérieur est la concentration dilatante et la vie. Notre rapport avec l'espace fournit un symbole de ce caractère hostile de l'extériorité : en s'élançant dans l'espace planétaire — en fait ou en principe — l'homme s'enfonce dans une nuit froide, désespérante, mortelle, sans haut ni bas et sans aboutissement, et la même chose est vraie d'ailleurs de toute investigation scientifique dépassant ce qui est normal à l'homme en vertu de la loi d'équilibre qui le régit ontologiquement[4]. En revanche, quand l'homme s'avance vers l'in-

[3] « Le Royaume des Cieux », qui objectivement est « au-dessus de nous » comme du reste le ciel visible qui le reflète, est pourtant plus réellement ou plus concrètement « au-dedans de nous », pour paraphraser l'Évangile. L'élévation implique, exige et engendre la profondeur.

[4] Il y a lieu de reprocher aux protagonistes de la science expérimentale dite « exacte », non d'avoir découvert ou saisi telle situation du monde physique, mais de s'être enfermés dans une curiosité scientifique disproportionnée par rapport au connaissable essentiel, donc d'avoir oublié la vocation totale de l'homme. Pour cette raison même, les pionniers du scientisme n'ont jamais voulu comprendre que l'humanité moyenne est intellectuellement et moralement incapable de faire face à des données contraires à l'expérience humaine, collective et immémoriale, et avant tout, que la science du relatif, qui par définition est partielle, ne peut se détacher impunément de la science de l'Absolu, qui par définition est totale. Galilée, et à travers lui Copernic, fut accusé d'hérésie, comme bien avant eux Aristarque fut accusé — pour le même motif — de « troubler la tranquillité des Dieux » ; ce

térieur, il entre dans une illimitation accueillante et apaisante, fondamentalement heureuse bien que non facile en fait ; car ce n'est que par l'intériorité déifiante, quel qu'en soit le prix, que l'homme est parfaitement conforme à sa nature. Le paradoxe de la condition humaine, c'est qu'il n'y a rien qui nous soit aussi contraire que l'exigence de nous dépasser, et rien qui soit aussi foncièrement nous-mêmes que le fond de cette exigence ou le fruit de ce dépassement ; le contre-sens de tout égoïsme, c'est de vouloir être soi-même sans vouloir l'être tout à fait, donc au-delà de l'ego empirique et de ses désirs ; ou c'est tout rapporter à soi, mais sans s'intérioriser, c'est-à-dire : sans se rapporter au Soi[5]. Toute l'absurdité humaine est dans cette contradiction.

* * *

L'intériorisation libératrice, ou la nécessité d'intériorisation, découle de la notion même de la Substance, ou plus précisément de notre compréhension de cette notion, ce qui revient à dire que l'idée d'Unité délivre si elle est acceptée avec toutes ses conséquences, conformément à la sincérité de la foi[6]. Saisir la nature de la Substance une, donc à la fois unique et totale, c'est avant tout une pensée : c'est donc l'opposition complémentaire entre un sujet et un objet. Or, cette dualité est contraire au contenu même de la pensée d'Unité : en objectivant la Réalité une, nous la saisissons mal ; erreur comparable, non à un carré censé représenter un cercle, mais à un cercle censé s'identifier à une sphère. Il y a erreur dimensionnelle, non essentielle ;

---

qui est plausible quand on tient compte de l'ensemble des facteurs en cause, car l'homme n'est pas fait pour la seule astronomie.

[5] En ce qui concerne l'« égoïsme », précisons que nous lui opposons, non un « altruisme » sentimental et dépourvu de raison suffisante, mais l'amour de soi qui résulte simplement du droit à l'existence et du devoir d'en réaliser le sens. « Aime ton prochain comme toi-même » signifie qu'il faut s'aimer soi-même, mais selon Dieu.

[6] La valeur inestimable de l'idée d'Absolu permet de comprendre l'axiome islamique — à première vue exorbitant — du salut par la notion de l'Unité divine ; tout péché peut être pardonné, sauf le rejet de l'Unité, laquelle n'est autre que la Substance.

dans un domaine où la sphère seule est efficace, le cercle est quasi inopérant, bien qu'il soit l'ombre de la sphère et qu'en planimétrie il s'identifie à la sphère comme la vérité s'identifie à la réalité.

Sur le plan de la pensée, on peut bien concevoir la Substance, mais on ne peut l'atteindre. La pensée est par conséquent une adéquation imparfaite et provisoire, du moins sous un certain rapport ; sur ce plan, la prise de conscience de l'Unité s'arrête pour ainsi dire à mi-chemin. On ne peut réaliser la vérité de la Substance Une que dans le Cœur, où l'opposition entre un sujet connaissant et un objet à connaître est dépassée, ou autrement dit, où toute objectivation — par définition limitative — se trouve réduite à sa source illimitée à l'intérieur même de la Subjectivité infinie. Les manifestations objectives de la Substance transcendante sont discontinues par rapport à celle-ci ; ce n'est que dans le Cœur qu'il y a continuité entre la conscience et la Substance immanente, soit virtuellement, soit effectivement.

En d'autres termes, et au risque de nous répéter : bien que la divine Substance soit au-delà de la polarité sujet-objet, — ou que, Sujet absolu, elle soit à elle-même son propre Objet, — nous la concevons forcément comme une réalité objective, fût-elle transcendante ou abstraite ; or cette conception, quelle que soit sa solidité métaphysique, est imparfaite et en un certain sens inadéquate, précisément parce que, impliquant la séparation entre un sujet et un objet, elle n'est pas réellement proportionnée à son contenu, lequel est absolument simple et non polarisé. Le passage de la connaissance distinctive ou mentale à la connaissance unitive ou cardiaque découle donc du contenu même de la pensée : ou bien nous comprenons imparfaitement ce que signifient les notions d'Absolu, d'Infini, d'Essence, de Substance, d'Unité, et alors nous nous satisfaisons des concepts, et c'est ce que font les philosophes au sens conventionnel du mot ; ou bien nous comprenons ces notions parfaitement, et alors elles nous obligent par leur contenu même à dépasser la séparativité conceptuelle en cherchant le Réel au fond du Cœur, non en aventuriers mais à l'aide des moyens traditionnels sans lesquels nous ne pouvons rien et n'avons droit à rien ; car « qui n'assemble pas avec Moi, disperse ». La Substance transcendante et exclusive se révèle alors comme immanente et inclusive.

On pourrait dire aussi que Dieu étant Tout ce qui est, nous devons Le connaître avec tout ce que nous sommes ; et connaître Ce qui est infiniment aimable, — puisque rien n'est aimable si ce n'est par Lui, — c'est L'aimer infiniment[7].

[7] « En vérité, ce n'est pas pour l'amour de l'époux que l'époux est cher, mais pour l'amour de l'*Ātmā* qui est en lui. En vérité, ce n'est pas pour l'amour de l'épouse que l'épouse est chère, mais pour l'amour de l'*Ātmā* qui est en elle » *(Brihadāranyaka-Upanishad,* IV, 5: 6). — « C'est l'*Ātmā* seul qu'il faut chérir. Pour quiconque chérit l'*Ātmā* seul, l'objet de son amour n'est pas exposé à périr » (*ibid.* I, 4:8). — « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, de tout ton esprit » (Mt. XXII, 37).

LES CINQ PRÉSENCES DIVINES

Au point de vue du monde, le Principe divin est caché derrière des enveloppes, dont la première est la matière ; celle-ci apparaît comme la couche la plus extérieure, ou comme la carapace ou l'écorce, de cet Univers invisible que l'Intellect aussi bien que la Révélation nous font connaître dans ses grandes lignes. Mais en réalité, c'est le Principe qui enveloppe tout ; le monde matériel n'est qu'un contenu infime, et éminemment contingent, de cet invisible Univers. Dans le premier cas, Dieu est — en langage koranique — « l'Intérieur » ou « le Caché » (*El-Bātin*), et dans le second, Il est « le Vaste » ou « Celui qui contient » (*El-Wāsi'*), ou « Celui qui entoure » (*El-Muhīt*).

Les divers degrés de réalité que contient le divin Principe sont, énoncés en termes védantins, — mais en y ajoutant d'autres désignations également possibles, — les suivantes, en sens ascendant : premièrement, l'état grossier ou matériel, que nous pourrions qualifier aussi de corporel ou de sensoriel ; deuxièmement, l'état subtil ou animique ; troisièmement, la manifestation informelle ou supraformelle, ou le monde paradisiaque ou angélique ; quatrièmement, l'Être, qui est le Principe « qualifié », « autodéterminé » et ontologique, et que de ce fait nous pouvons appeler, paradoxalement mais adéquatement, l'« Absolu relatif » ou « extrinsèque » ; et cinquièmement, le Non-Être ou Sur-Être, qui est le Principe « non qualifié » et « non déterminé » et qui représente ainsi l'« Absolu pur » ou « intrinsèque ». Les états matériel et animique constituent ensemble la manifestation formelle ; celle-ci et la manifestation supraformelle ou angélique constituent ensemble la Manifestation tout court ; enfin, l'ensemble de la Manifestation et de l'Être est le domaine de la Relativité, de *Māyā*.

Autrement dit, si l'Être et le Sur-Être relèvent du degré principiel ou non-manifeste, auquel s'oppose en quelque sorte la Manifestation tout en le prolongeant à sa manière relative et « illusoire », la Relativité, elle, commence déjà sur le plan du Principe, car c'est elle qui détache l'Être du Sur-Être, et c'est elle qui nous permet d'user provisoirement d'une expression aussi paradoxale que celle d'« Absolu relatif » ; le Principe ontologique fait fonction d'Absolu à l'égard de ce qu'il crée et qu'il gouverne, mais il est relatif par rapport au principe surontologique, et aussi par rapport à l'Intellect qui perçoit cette relativité et qui en sa nature profonde dépasse *Māyā* , non pas existentiellement, mais par son essence. Il est toutefois impossible de dépasser intellectuellement le degré de l'Être sans la grâce même de l'Être ; il n'y a pas de métaphysique efficace sans l'aide du Ciel ; et il ne suffit certes pas de s'enfoncer dans des abstractions mentales pour pouvoir sortir de la Relativité. Si quelqu'un affirme que l'Intellect est rigoureusement séparé de Dieu, il n'a pas tort, bien que la vérité ne soit alors que partielle ; si par contre quelqu'un affirme que l'Intellect n'est pas séparé du Divin, il a raison également et même davantage, mais il ne sera totalement dans la vérité qu'à condition d'admettre aussi la validité du point de vue précédent : ici comme dans d'autres cas similaires, on atteint la vérité dans la mesure où l'on accepte des points de repère en apparence opposés, mais en réalité situés sur la même circonférence au prime abord invisible. Mais si l'on peut dire que la Relativité « empiète » sur le Principe en détachant conceptuellement l'Être du Sur-Être, ou le Créateur personnel du Soi impersonnel, on peut affirmer également que le Principe « s'annexe » une partie de la Manifestation, à savoir le Ciel, ce centre ou sommet cosmique qui est le domaine des Paradis, des anges et des âmes « réintégrées » ; en d'autres termes, si la Relativité englobe un aspect du Principe, celui-ci englobera extrinsèquement — sous le rapport de son incorruptibilité et de sa béatitude, non sous celui de son exclusive réalité — la manifestation supra-formelle, donc tout ce qui entre dans le domaine céleste ; qui est « au Ciel » est « auprès de Dieu », il n'y a là plus de séparation privative ni de chute possible, bien que la distance métaphysique soit infinie. La Relativité est alors comme « réintégrée » par cette participation à l'Absolu ou à l'Infini qu'est la sainteté : dans et par l'Être, Dieu se

fait « un peu monde » afin que, dans et par le Ciel, le monde puisse être « un peu Dieu » ; si cela est possible, c'est en vertu de l'identité métaphysique entre le Principe et la Manifestation, identité difficilement exprimable, certes, mais attestée par tous les ésotérismes. *Māyā* « est » — ou « n'est autre que » — *Ātmā ;* le *samsāra* « est » *Nirvāna* ou *Shūnya* ; *el-khalq,* la « création », « est » *El-Haqq,* la « Vérité », sans quoi il y aurait une réalité autre qu'Allāh et à côté de Lui

* * *

Ces degrés universels sont appelés, en Soufisme, les « cinq Présences divines » (*khams el-Hadharāt el-ilāhiyah*). Ce sont, en terminologie soufique : le « domaine de l'humain » (*nāsūt*), c'est-à-dire du corporel puisque l'homme est créé de « terre » ; puis le « domaine de la royauté » (*malakūt*), ainsi appelé parce que c'est lui qui domine immédiatement le monde corporel[1] ; vient ensuite le « domaine de la puissance » (*jabarūt*) qui est, macrocosmiquement, le Ciel[2], et microcosmiquement, l'intellect créé ou humain, ce Paradis « surnaturellement naturel » que nous portons en nous-mêmes. Le quatrième degré est le « domaine du divin » (*Lāhūt*), qui est l'Être et qui coïncide avec l'Intellect incréé, le Logos ; le degré final — si tant est que ce mot peut s'appliquer ici à titre provisoire — n'est autre que la « Quiddité » ou l'« Aséité », ou l'« Ipséité » (*Hāhūt,* de *Hua,* « Lui »), c'est-à-dire l'infini Soi[3].

---

[1] *Malakūt* dérive de *malik,* «roi», et non de *malak* (originairement *mal'ak*), « ange » ; la traduction « règne angélique », que l'on rencontre parfois, n'est pas littérale. Quoi qu'il en soit, le mot *malak* englobe aussi les djinns, d autant que les anges se manifestent forcément dans l'état subtil quand ils veulent atteindre les hommes terrestres ou agir sur le plan matériel, si bien que l'expérience ne les distingue pas toujours d'emblée des créatures du monde subtil.

[2] La « puissance » vient en effet des anges en ce sens que ce sont eux qui gouvernent toutes les lois physiques, dans l'ordre subtil aussi bien que dans l'ordre grossier. « Physique » est pour nous synonyme de « naturel » et non de « matériel ».

[3] En termes bouddhiques, *Jabarūt, Lāhūt* et *Hāhūt* seraient respectivement : *Bodhisattva, Buddha* et *Nirvāna* ; au lieu de *Buddha,* nous pourrions dire aussi *Dharmakāya* ou *Adi-Buddha,* de même que nous pourrions remplacer *Nirvāna* par *Shūnya.* Que

En prenant notre point de départ dans la Manifestation, qui nous entoure et dans laquelle nous sommes pour ainsi dire tissés comme des fils dans une étoffe, nous pouvons — toujours sur la base des « cinq Présences » — pratiquer les délimitations ou synthèses suivantes : l'ensemble de l'état corporel et de l'état animique forme le domaine « naturel », celui de la « nature » ; l'ensemble de ces deux états et de la manifestation supraformelle constitue le domaine cosmique ; l'ensemble de celui-ci et de l'Être, nous le répétons, est le domaine de la Relativité, de *Māyā ;* et tous ces domaines considérés ensemble avec le suprême Soi constituent l'Univers total, au sens le plus élevé.

Inversement, si nous partons de la considération du Principe pour aboutir à la limite extrême du processus de manifestation, nous dirons tout d'abord que par « Principe », nous pouvons entendre à la fois le Sur-Être et l'Être ; quant au « Ciel », c'est l'ensemble du Principe et de la manifestation supraformelle, s'il est permis de s'exprimer ainsi ; enfin, l'ensemble du Ciel et de la manifestation formelle animique constitue le suprasensible, ou l'invisible en un sens supérieur. Ici encore, nous aboutissons — en ajoutant à nos synthèses un dernier degré, la matière — à un concept de l'Univers total, envisagé cette fois-ci à partir du Principe, non à partir de la manifestation matérielle.

Résumons-nous de la façon suivante : si nous partons de la distinction « Manifestation-Principe », le premier concept englobe le « corps », l'« âme », l'« Intellect », et le second concept englobe le « Logos » et le « Soi » ; si nous partons de la distinction « individuel-universel », ou, ce qui revient au même : « formel-essentiel », l'élément « formel » contient le « corps » et l'« âme », tandis que l'« essentiel » c'est à la fois l'« Intellect », le « Logos » et le « Soi », en dépit des distances métaphysiques immesurables. Ou prenons la distinction « Relativité-Absoluité » : tout est relatif, sauf le « Soi » ; si par contre nous distingu-

---

les concepts soient « théistes » ou « non théistes », Tes réalités envisagées sont les mêmes ; qui admet, premièrement un Absolu, et deuxièmement la transcendance de cet Absolu, — sans quoi d'ailleurs la notion serait toute relative et par conséquent fausse, — ne saurait être un athée au sens conventionnel du mot.

ons — au point de vue le plus contingent possible — entre le « mortel » et l'« immortel », nous dirons que tout est immortel, sauf le corps[4].

Pour bien saisir l'intention de la terminologie arabe mentionnée plus haut (*nāsūt, malakūt, jabarūt, Lāhūt, Hāhūt*), il faut savoir que l'Univers est considéré comme une hiérarchie de « dominations » divines, c'est-à-dire que Dieu est « le plus présent » au degré suprême et « le moins présent » — ou « le plus absent » — sur le plan corporel ; c'est ici qu'il « domine » apparemment le moins, ou le moins directement ; mais le mot « apparemment » est presque un pléonasme, car qui dit Relativité et Manifestation, dit illusion ou apparence.

* * *

Les prémices koraniques de la doctrine des « cinq Présences » sont les suivantes : la première Présence est l'absolue Unité — ou non-dualité — de Dieu (*Allāhu ahad*) ; la seconde est Dieu en tant que Créateur, Révélateur et Sauveur ; c'est le degré des Qualités divines. La troisième Présence est le « Trône » (*'Arsh*), qui est susceptible de toutes sortes d'interprétations sur différents plans, mais qui dans une perspective cosmologique représente le plus directement la manifestation supraformelle, laquelle pénètre tout le reste de l'Univers créé et s'identifie ainsi au monde entier ; la quatrième Présence est l'« Escabeau » (*Kursī*), sur lequel reposent les « deux Pieds de Dieu », ce qui signifie ici que la manifestation animique — car c'est elle que symbolise l'Escabeau — comporte et la Rigueur et la Clémence, tandis que le Trône — le Ciel — est uniquement béatifique ; mais la dualité des « Pieds » signifie aussi, dans ce contexte, que le monde des formes

[4] On pourrait représenter la théorie des cinq Présences par deux diagrammes, comportant chacun cinq régions concentriques, mais l'un montrant le Principe au centre, et l'autre le situant à la périphérie, ce qui correspondrait respectivement aux « façons de voir » microcosmique et macrocosmique, ou humaine et divine. C'est là, par la force des choses, une des significations du *Yin-Yang :* la partie noire qui comporte un point blanc, figure la nuit du microcosme avec le lumineux centre divin, tandis que la partie blanche avec le point noir peut symboliser l'Infini en tant qu'il « contient » le fini.

— car nous sommes ici dans la manifestation formelle — est celui des dualités et des oppositions. En deçà de l'Escabeau se situe la plus indirecte ou la plus lointaine des Présences, à savoir la terre (*ardh*), laquelle correspond au « règne humain » (*nāsūt*)[5] parce qu'elle est le plan d'existence de l'homme qui, lui, a été créé comme « vicaire sur la terre » (*khalīfatun fī 'l-ardh*).

Le rapport entre le Trône en tant que monde angélique, dans le macrocosme, et le Trône en tant qu'Intellect, dans le microcosme, se trouve énoncé dans cet enseignement mohammédien : « Le cœur de l'homme est le Trône de Dieu ». De même, notre âme reflète l'Escabeau, et notre corps la terre ; et notre intellect est de toute évidence le passage vers les mystères de l'incréé et du Soi, sans quoi il n'y aurait aucune intellection métaphysique possible.

Les deux formules fondamentales de l'Islam, — les deux Témoignages (*Shahādatān*), l'un concernant Allāh et l'autre son Prophète, — symbolisent également les degrés de réalité. Dans la formule *lā ilaha illā'Llāh* (« point de divinité sinon la seule Divinité »), chacun des quatre mots marque un degré, le *hā* final du Nom Allāh symbolisant le Soi (*Hua).* Cette formule comporte deux parties : les deux premiers mots, qui constituent le *nafy* (la « négation »), et les deux derniers qui constituent l'*ithbāt* (l'« affirmation ») ; or dans ce cas, le *nafy* est la manifestation formelle ou l'ordre individuel, et l'*ithbāt* est l'ensemble de la manifestation supraformelle et du Principe, ce qui équivaut à l'ordre universel. De ce fait, le soufi voit dans toute forme matérielle, y compris la sienne propre, le *lā* de la *Shahādah,* et ainsi de suite ; le microcosme que nous sommes n'est autre qu'une concrétisation de la *Shahādah,* et de même pour le macrocosme qui nous entoure et dont nous sommes.

[5] Il ne saurait être question ici de relever d'autres significations dont le mot *nāsūt* et les termes analogues sont susceptibles, ni en général de signaler tous les flottements de perspective qui se rattachent à ces expressions ; on a établi par exemple un rapport entre *nāsūt* et *sharī'ah* d'une part et entre *malakūt* et *tarīqah* d'autre part, et ainsi de suite, mais c'est là une toute autre façon de voir que celle qui nous occupe présentement.

Le second Témoignage, celui du Prophète, établit une analogie entre *Muhammad* et la manifestation formelle envisagée, celle-ci, en un sens positif, c'est-à-dire en tant que « Présence divine » et non en tant qu'absence ou opposition ; dans cette même formule *Muhammadun Rasūlu 'Llāh* (« Mohammed est l'Envoyé d'Allāh »), le mot *Rasûl* désigne par analogie la manifestation supraformelle en tant que prolongement du Principe. Le soufi qui voit Dieu partout, discerne ainsi dans toute forme physico-psychique la perfection d'existence et de symbolisme, et dans l'Intellect et les réalités angéliques, la qualité de *Risālah,* de « Message divin ».

Ainsi chaque mot des deux Témoignages marque une « manière d'être » de Dieu, une « station divine » dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme.

* * *

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler, dans ce contexte, l'émanationnisme plotinien : l'Un primordial, qui est l'absolu Bien, et que la connaissance rationnelle ne saurait atteindre, produit par émanation une image de Lui-même, laquelle Le contemple ; cette image — l'Esprit universel (*Nous*) — contient les idées ou les archétypes. L'Esprit produit l'âme (*psyché*)*,* ou plus précisément l'état animique ou subtil, lequel produit à son tour la matière (*soma*)*,* l'« inexistant » ou le mal ; celui-ci est la négation du Bien unique, du moins à sa manière ou à un certain point de vue ; l'Esprit, l'âme et la matière correspondent par conséquent analogiquement au ternaire védantin *sattwa, rajas, tamas.* Jamblique ajoute à l'Unité plotinienne le Sur-Être, alors que Plotin avait passé sous silence — sans la nier — la distinction de l'Être d'avec l'Absolu surontologique, étant donné qu'il s'agit dans les deux cas du Principe ; et si Plotin ne semble envisager les archétypes qu'au niveau de la manifestation supraformelle et non à celui de l'Être, — ce qui est un point de vue valable puisque la causalité ontologique est moins directe, tout en étant plus essentielle, que la causalité cosmique, — le « monde intelligible » de Jamblique paraît coïncider avec l'Être diversifié, c'est-à-dire contenant les

Qualités divines dont dérivent les essences angéliques avec les archétypes existentiels.

Mais revenons aux soufis ; nous avons parlé de cinq degrés, cosmiques les uns et métacosmiques les autres ; or on en obtient un plus grand nombre quand on envisage des subdivisions ou des intermédiaires, ou des perspectives différentes, axées par exemple soit sur le pôle « connaître » (*shuhūd*), soit sur le pôle « être » (*wujūd*). Il est possible de concevoir entre le corps et l'âme, — ou en macrocosme : entre le monde matériel et le monde animique, — le corps vivant ou animé, qui se distingue incontestablement du corps purement matériel et en quelque sorte cadavérique ; on pourrait appeler cet intermédiaire « état vital » ou « sensoriel » ; selon certaines cosmologies faisant usage d'un symbolisme astronomique, cet état ou ce corps correspond au « monde des sphères ». Et de même : on a conçu, entre l'âme et l'Intellect, — en macrocosme : entre la manifestation formelle et la manifestation supraformelle, — un degré d'intuition qui correspond somme toute au raisonnement, n'étant plus l'imagination et pas encore l'intellection ; c'est, en macrocosme, le degré des anges ordinaires, qui sont au-dessus des djinns et au-dessous des quatre archanges ou de l'« Esprit » (*Rūh*). Dans ce genre de perspectives, le symbolisme des degrés « corps » et « âme » emprunte ses images à l'astronomie quand il s'agit du macrocosme : on parle des « sphères » et du « monde sublunaire », celui de la matière (*hylê*) et du corps.

Dans le même ordre d'idées, précisons que le Principe ontologique comporte le Calame (*Qalam*) et la Table (*Lawh*) ; la manifestation supraformelle ou céleste, nous l'avons vu, s'identifie au Trône (*'Arsh*), qui en symbolisme astronomique est l'Empyrée ; la manifestation formelle subtile est l'Escabeau (*Kursī*), ou la sphère des étoiles fixes ; la manifestation formelle grossière enfin a deux degrés, à savoir le sensoriel et le matériel : le premier correspond aux sept sphères planétaires, et le second aux quatre éléments sensibles.

Nous avons énuméré plus haut les cinq Présences divines en les désignant respectivement par les termes de *nāsūt, malakūt, jarabūt, Lāhūt et Hāhūt.* Selon une terminologie quelque peu différente, on distingue, dans le même ordre ascendant, les degrés suivants : le « monde du règne » (*'ālam el-mulk),* le « monde de la royauté »

(*'ālam el-malakūt*), le « monde de la puissance » (*'ālam el-jarabūt*), le « monde de la Gloire » (*'ālam el 'izzah*). Ibn Arabī, dans ses *Istalahāt es-Sūfiyah,* définit *el-mulk* comme le « monde du manifesté » (*'ālam esh-Shahādah*), et *el-malakūt* comme le « monde de l'occulte » (*'ālam el-Ghayb*) *; el-Ghayb* est, selon lui, « tout ce que Dieu (« la Vérité », *El-Haqq*) cache devant toi, non devant Lui-même ». Les termes *malakūt* et *jabarūt* sont interchangeables : ainsi, d'après Abu Tālib El-Makkī, cité par Ibn Arabī, *el-jabarūt* est le « monde de l'Infini » (*'ālam el-'Azhamah*), — ce qui, selon Jurjānī, veut dire le « monde des Noms et Qualités de Dieu » (*'ālam el-asmā waç-çifāt el-ilāhiyah*)[6], — tandis que pour la plupart des auteurs *el-jabarūt* est le « monde intermédiaire » *('ālam el-wasat) ;* selon Ghazzālī, *el-jabarūt* se situe entre *el-mulk* et *el-malakūt :* comparée avec la pure stabilité d'*el-mulk,* dit-il, et avec le pur mouvement d'*el-malakūt,* la nature intermédiaire d'*el-jabarūt* peut se comparer au mouvement qu'on ressent sur une barque, ce qui se réfère très visiblement au domaine subtil ou animique ; mais c'est finalement la terminologie de Makkī qui a prévalu. Mentionnons encore Jīlī, qui enseigne que « tout dans l'existence est divisé en trois parties, une extérieure appelée *el-mulk,* une intérieure appelée *el-malakūt,* et une troisième qui transcende toutes deux qui est appelée *el-qism el-jabarūtī el-ilāhī ;* et il ajoute que par « partie extérieure », il entend la « forme » (*çurah*) et par « partie intérieure » l'« âme » (*nafs*) *;* la troisième partie est la « vérité secrète » ou « essentielle » (*haqīqah*) de la chose envisagée, c'est-à-dire son lien, d'une part avec l'Être comme tel, et d'autre part avec tel aspect de l'Être, ou avec tel aspect de l'Intellect divin ou de la Volonté créatrice.

La doctrine des cinq Présences divines assume parfois — et notamment chez certains commentateurs d'Ibn Arabī — la terminologie suivante : la première Présence est le monde du « corps » (*jism*) *;* la seconde, celui de l'« imagination » (*khayāl*), donc le do-

[6] Les « Qualités » (*çifāt*) se distinguent des « Noms » (*asmā*) — si tant est qu'on les en distingue — par le fait qu'elles se situent déjà sur le plan de la relativité, tandis que les Noms peuvent représenter des aspects de l'Absolu comme tel ; c'est-à-dire qu'on distingue des « Noms d'Essence » (*asmā dhātiyah*) et des « Noms de Qualité » (*asmā çifātiyah*).

maine psychique ; la troisième, celui de l'« Intellect » (*'aql*), c'est-à-dire le monde angélique ; la quatrième, l'« Unicité » (*Wāhidiyah*), donc l'Être, le monde des possibilités ontologiques ; et la cinquième, l'« Unité » (*Ahadiyah*), le Sur-Être. D'aucuns ajoutent encore l'« Essence » (*Dhāt*) comme sixième Présence : l'Essence est alors conçue comme se situant au-dessus des autres Présences et en même temps comme immanente en elles ; dans ce cas, *Wāhidiyah* et *Ahadiyah* sont interprétées comme deux aspects de l'Être, la première étant l'Unité extrinsèque ou l'« inassociabilité », et la seconde, l'Unité intrinsèque ou l'« indivisibilité ». Dans cet ordre d'idées, il faudrait peut-être relever encore que, si *Hāhūt* (« Ipséité ») correspond à *Hua* (« Lui ») et à *Huwiyah* (la qualité d'être « Lui »), *Lāhūt* (« Divinité », Être) ne correspond cependant pas rigoureusement à Allāh ni à *Ulūhiyah* (la qualité d'être Allāh), pour la simple raison que ces deux derniers termes n'ont absolument rien d'exclusif ni de limitatif, tandis que *Lāhūt* ne désigne que le côté ontologique du Principe.

Parfois la doctrine des Présences divines se borne au contraire à une division quaternaire : *nāsūt, malakūt, jabarūt, Lāhūt ;* dans ce cas, le premier terme désigne la manifestation formelle — sans distinction interne — et le second terme, la manifestation supraformelle ; *jabarūt* est, cette fois-ci, non le monde des puissances angéliques, mais celui des Puissances ou Qualités divines, donc celui du Principe ontologique, tandis que *Lāhūt* sera le Principe absolu ou le suprême Soi. Une autre variante de la doctrine des Présences est la suivante : *Hadrat el-ghayb el-mutlaq,* la « Présence de l'Occulte absolu », est le Principe ; *Hadhrat el-ghayb el-mudāfī,* la « Présence de l'Occulte relatif », est la région intermédiaire entre Dieu et la matière et se subdivise en deux degrés, à savoir *el-jabarūt,* la manifestation supraformelle, et *'ālam el-mithāl,* le « monde du symbole », qui n'est autre que la manifestation formelle subtile ou animique ; vient ensuite *Hadhrat esh-shahādat el-mutlaqah*[7], la « Présence du totalement manifesté », c'est-à-dire le

[7] Ce couple de termes *ghayb* et *Shahādah* se rencontre plusieurs fois dans le Koran, notamment dans ce verset : « Il est Allāh, — il n'y a pas d'autre que Lui, — le Connaissant de l'occulte et du manifeste » (*'ālim el-ghaybi wa 'sh-shahādati*)

monde matériel ; enfin, l'ensemble du tout forme *Hadhrat el-jāmi 'ah*, la « Présence-synthèse ».

* * *

La doctrine des cinq Présences explique les rapports entre le Principe et la Manifestation, lesquels peuvent se concevoir de diverses manières. Il y a tout d'abord — pour recourir au symbolisme géométrique — le rapport « point-circonférence » : il n'y a aucun contact entre le centre et la périphérie, ou entre le milieu et les cercles concentriques ; la Manifestation est rigoureusement séparée du Principe, comme à l'intérieur même de la Manifestation le naturel se trouve rigoureusement séparé du surnaturel. Mais il y a aussi le rapport « centre-rayons » : les rayons peuvent s'éloigner indéfiniment du centre, ils n'en seront pas moins toujours le centre prolongé ; l'eau « symbolise » la Substance universelle, donc elle l'« est » d'une certaine façon ; la segmentation existentielle n'est qu'illusoire, ce qui nous ramène au « sacrifice de *Purusha* ». La différence entre les rapports « point-circonférence » et « centre-rayons » est celle entre l'analogie existentielle et l'identité essentielle.

En remplaçant les cercles concentriques par la spirale, nous obtenons une image du « déroulement » cosmogonique — ou de l'« émanation » — en même temps que de l'« enroulement » initiatique ; il y a analogie et identité à la fois. Et en entourant le point central, non de rayons pour former l'étoile, mais simplement d'autres points indiquant les directions de l'espace, nous obtenons une image de la multiplication créatrice : le Principe se répète par une multitude de reflets dont chacun est une unité symbolisant l'Un, mais dont aucun n'est Lui ; il y a « répercussion » plutôt qu'« émanation ».

Mais les degrés de la Réalité n'ont pas seulement un aspect statique ou de simultanéité, ils ont aussi un aspect dynamique ou de succession, ce qui évoque la doctrine des cycles universels : chacun

(LIX, 22). — Le mot *Shahādah* signifie ici, non « témoignage », mais « ce dont on peut être témoin », à savoir le visible.

des degrés de l'Univers comporte un rythme cyclique différent, c'est-à-dire que ce rythme d'apparition ou de manifestation — ou de « cristallisation » principielle ou existentielle suivant les cas — est de plus en plus « rapide » ou « multiple » à mesure qu'on s'éloigne du Centre immuable, ce qu'exprimé géométriquement l'augmentation de la surface vers la périphérie. C'est toute la doctrine des « jours », des « années », des « vies » de *Brahmā.* Il y a toutefois une réserve à faire en ce qui concerne l'Être, la *Māyā* pure[8], car il est de toute évidence impossible d'attribuer un « rythme » au Principe ontologique, puisque celui-ci est au-delà du temps. A la question de savoir s'il peut y avoir *in divinis* quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons un « mouvement », nous répondrons à la fois oui et non, et cela pour la raison suivante : comme il ne peut rien y avoir en Dieu qui soit une privation, il n'y a en Lui ni « inertie » ni « modification » ; Dieu ne peut être privé, ni de nécessité ni de liberté, — ou ni d'immutabilité ni de vie, — et en ce sens on peut dire que Dieu, si d'une part Il possède la perfection d'immutabilité parce qu'il est absolu, possède d'autre part la perfection de « mobilité » parce qu'il est infini, mais ce n'est pas une mobilité contingente et déterminée par le changement, donc en quelque sorte contradictoire. Sous le rapport où le mouvement est une qualité, — et sous ce rapport seulement, — il ne peut pas ne pas avoir son prototype et sa source dans l'ordre divin ; c'est dire qu'il est permis de concevoir, de l'Être au Sur-Être, une « respiration » qui serait le modèle et la cause de tous les mouvements et de tous les cycles[9].

* * *

En présentant ici — ou en rappelant — des concepts ayant trait aux émanations cosmogoniques, nous sommes parti de l'idée que

[8] Les Védantins distinguent entre une *Māyā* « pure » — l'Être ou *Ishvara* — et une *Māyā* « impure », les âmes, ou les manifestations en général.

[9] Il y a là un rapport avec la Trinité chrétienne, ou la « Vie trinitaire », entendue dans le sens le plus profond, qui est surontologique.

toutes les erreurs philosophiques et scientifiques du monde moderne procèdent essentiellement de la négation de la doctrine dont il s'agit ; autrement dit, ce qui fausse les interprétations modernes du monde et de l'homme à leur base même et leur enlève toute chance d'être valables, c'est cette monotone et obsédante ignorance des degrés suprasensibles de la Réalité, ou des « cinq Présences divines ». C'est là une constatation qui s'impose à quiconque est plus qu'un simple logicien de l'expérience sensible.

L'évolutionnisme par exemple, cet enfant le plus typique de l'esprit moderne, n'est qu'une sorte de succédané : c'est la compensation « en surface plane » pour les dimensions manquantes ; parce qu'on ne conçoit plus, et ne veut plus concevoir, les dimensions suprasensibles allant de l'extérieur vers l'intérieur à travers les états « igné » et « lumineux »[10] jusqu'au Centre divin, on cherche la solution du problème cosmogonique sur le plan sensible et on remplace les vraies causes par des causes imaginaires, et conformes, en apparence du moins, aux possibilités du monde matériel. On met à la place de la hiérarchie des mondes invisibles, et à la place de l'émanation créatrice, — laquelle ne s'oppose du reste aucunement à l'idée théologique de la *creatio ex nihilo,* mais en explique au contraire la signification, — l'évolution et le transformisme des espèces, et du même coup le progrès humain, seule réponse possible au besoin de causalité des matérialistes ; ce faisant, on oublie ce qu'est l'homme, et on oublie également qu'une science purement physique, dans la mesure même où elle est vaste, ne peut mener qu'à la catastrophe, soit par la destruction violente soit par la dégénérescence, ce qui aboutit pratiquement au même[11].

---

[10] La chaleur et la lumière symbolisent respectivement les états animique et angélique.

[11] C'est un abus de langage des plus pernicieux que d'appeler des « sages » les savants physiciens, dont l'intelligence — hormis leur génie s'ils en ont — est en général tout à fait moyenne, et qui ignorent tout ce qui dépasse le monde physique, donc tout ce qui constitue la sagesse. On n'a jamais tant parlé d'« intelligence » et de « génie » qu'à notre époque de nuit intellectuelle, et il n'a jamais été aussi difficile de s'entendre sur le sens de ces mots ; ce qui est certain, c'est que les hommes n'ont sans doute jamais

La négation du monde animique, dans lequel nous sommes plongés comme des cristaux flottant dans un liquide, — mais les apparences nous font croire que ce monde se trouve dans nos corps ou derrière les écorces matérielles des choses, — cette négation, disons-nous, entraîne une réduction des réalités psychiques à des causes matérielles, et partant une fausse évaluation de tout ce qui est d'ordre mental ; c'est la mort de toute spiritualité. Outre qu'on ne sait plus rien du vaste domaine qui relève de la magie, on explique le supérieur par l'inférieur et on arrive ainsi à une parfaite déshumanisation de l'humain.

Mais même quand on accepte l'existence du plan animique tout en niant les plans supérieurs, la déshumanisation n'est guère moindre, puisqu'on rejette les causes surnaturelles, c'est-à-dire relevant de la manifestation supra-formelle et ne se laissant plus enfermer, par conséquent, dans les limites de la causalité naturelle et « horizontale » ; c'est de là que provient le psychologisme, c'est-à-dire le préjugé de tout vouloir ramener à des causes psychologiques, donc tout individuelles et profanes. Tout devient alors le fruit d'une élaboration contingente : la Révélation devient de la poésie, les religions sont des inventions, les sages sont des « penseurs » et des « chercheurs », c'est-à-dire de simples logiciens, si tant est qu'ils le sont encore ; l'infaillibilité et l'inspiration n'existent pas, l'erreur devient une « contribution » quantitative et « intéressante » à la « culture », et ainsi de suite ; c'est, sinon la réduction de tout phénomène mental à des causes matérielles, du moins la négation de toute cause surnaturelle ou même simplement suprasensible, et du même coup de toute vérité de principe. Selon cette façon de voir, l'homme n'est pas que son corps, sans doute, mais il se réduit à l'animal humain, ce qui signifie qu'il n'est plus rien ; car l'homme limité à lui-même n'est plus réellement humain.

La psychanalyse, pour ceux qui y croient, a donc la même fonction compensatoire que l'évolutionnisme : parce qu'on ne peut ni ne veut concevoir les causes réelles, on en invente de fausses, ou autre-

---

été plus rusés et plus ingénieux que de nos jours. De l'« intelligence », il y en a à revendre, mais la vérité, c'est tout autre chose.

ment dit : parce qu'on ne conçoit pas la causalité « en profondeur », on la projette « en surface », un peu comme si, au lieu d'expliquer un acte par la pensée qui le précède, on en cherchait la cause dans le sang ou dans les os ; mais ce ne serait encore rien si on ne cherchait, pour remplacer les causes les plus élevées, les hypothèses les plus basses.

La négation des cinq degrés de réalité empêche de comprendre, non seulement la magie, mais notamment aussi le miracle ; or ce n'est pas pour rien que l'Église déclare anathème celui qui rejette et l'une et l'autre. Le premier argument qu'il faut opposer à ce double rejet est le suivant : puisque l'état subtil ou animique existe, il ne peut pas ne pas faire irruption — certaines conditions plus ou moins exceptionnelles étant remplies — sur le plan des phénomènes matériels ou sensibles ; et puisque le monde supraformel, le monde des essences et de l'incorruptibilité, existe lui aussi, et même avant le monde formel, il ne peut pas ne pas intervenir « verticalement » — et contrairement aux lois dites « naturelles » — dans le monde des formes et de la matière. Afin de parer à toute équivoque, il faut avant tout s'entendre sur le sens du mot « naturel » ; ce qui dépasse la « nature » n'est nullement l'irrationnel ou l'absurde, mais ce dont la causalité échappe aux mesures et aux lois du monde de la matière et des sensations. Si le « naturel » coïncidait avec tout le « logique » ou tout le « possible », il faudrait dire que Dieu aussi est « naturel », ou qu'un miracle l'est, mais ce serait là un abus de langage qui nous enlèverait tout moyen de distinguer verbalement entre une causalité en sens horizontal et une autre en sens vertical ; quoi qu'il en soit, quand les scientistes entendent parler de « surnaturel », ils s'imaginent en somme qu'on croit à des phénomènes dépourvus de causes, ou plus précisément de causes réelles et possibles[12].

Il résulte du fait que la science moderne ignore les degrés de réalité qu'elle est nulle et inopérante pour tout ce qui ne s'explique que par eux, qu'il s'agisse de magie ou de spiritualité, ou de n'importe quelle croyance ou pratique de n'importe quel peuple ; elle est,

[12] « L'essence de la critique — disait Renan — est la négation du surnaturel », ce qui revient à affirmer que l'essence du savoir est l'ignorance de tout ce qui est essentiel.

plus particulièrement, incapable de rendre compte de phénomènes humains ou autres situés dans un passé historique ou préhistorique dont la nature, ou la clef, lui échappe totalement et par principe. Aussi n'est-il guère d'illusion plus désespérément vaine — et bien autrement naïve que l'astronomie aristotélicienne — que de croire que la science moderne finira par rejoindre, par sa course vertigineuse vers l'« infiniment petit » et l'« infiniment grand », les vérités des doctrines religieuses ou métaphysiques.

* * *

Il faut préciser ici ce qu'il faut entendre par « forme » et « essence » : la forme est une essence coagulée, c'est-à-dire que le rapport est à peu près celui de la glace à l'eau ; le monde formel — états matériel et animique — possède donc la propriété de « congeler » des substances spirituelles, à les individualiser et partant à les séparer plus ou moins foncièrement les unes des autres. Ce n'est pas à dire que dans les sphères supérieures de l'Existence il n'y ait plus d'ego, mais cet ego des bienheureux est supraformel ou essentiel en ce sens qu'il ne constitue pas une limite d'exclusion ou un écran d'opacité à l'égard d'autres substances spirituelles ; aussi le bienheureux peut-il assumer diverses formes, sans cesser pour autant d'être un miroir transparent de Dieu et des mondes angéliques. La forme terrestre — « grossière » et « subtile » — se trouve résorbée dans sa substance essentielle ; la « personne immortelle », loin d'être dissoute par là, est au contraire délivrée d'une condition limitative, tout en restant limitée par son caractère de manifestation ; ce qu'est la forme à l'égard de l'essence, la manifestation — essentielle ou non — l'est à l'égard du Principe. Dans l'au-delà céleste, la « personne » subsiste et, de ce fait, elle peut toujours réassumer sa forme individuelle et terrestre ; « résorption « n'est pas « annihilation », mais « transfiguration ». La même chose est vraie *a priori* des anges qui, eux, n'ont jamais possédé d'individualité terrestre, mais qui n'en peuvent pas moins assumer une forme et un ego, ce dont les Écritures sacrées nous offrent de nombreux exemples ; en un mot, le fait que les êtres célestes ont dépassé la condi-

tion formelle ne saurait avoir un sens privatif, bien au contraire, car qui peut le « plus », peut aussi le « moins ».

Il y a encore une question de proportions à considérer. L'état matériel s'étend autour de nous et se perd dans les abîmes de l'espace ; et pourtant cet espace, avec ses galaxies et ses métagalaxies, ou avec ses milliards d'années-lumière, n'est qu'un grain de poussière en comparaison de l'état animique qui l'entoure et le contient, mais non spatialement bien entendu. L'état animique à son tour n'est qu'une parcelle infime à côté de la manifestation supraformelle ou céleste ; et celle-ci n'est rien au regard du Principe.

Cette « régression mathématique » du haut vers le bas se trouve compensée, si l'on peut dire, — mais ce n'est là qu'une façon de parler, — par une « progression » dans la même direction descendante : les régions se rétrécissent à mesure qu'elles s'éloignent du Principe, mais en même temps elles se multiplient ; l'antipode analogique de l'Infini est la quantité. La région la plus extérieure, l'état matériel ou grossier, n'est pas seulement le monde sensible que nous connaissons, car la limite extérieure de la Manifestation universelle ne peut être que contingente et approximative, elle n'a rien d'absolu ; il y a, « enveloppé » par l'état animique ou subtil, des myriades de cristallisations ou matérialisations comparables à notre monde sensible, mais sans aucun rapport avec lui et parfaitement inaccessibles à nos facultés de sensation. Et de même : au regard du cosmos supraformel ou angélique, il y a beaucoup de mondes de nature subtile ou « ignée » ; et de même encore : au regard du Principe, ces mondes de lumière que sont les Paradis s'étendent en une profusion inimaginable, comme les gouttes d'un jet d'eau enivré par un rayon de soleil. Cette loi de progression mathématique vers l'extérieur se trouve préfigurée, *in divinis*, par les aspects de l'Être — les Noms de Qualité (*asmā çīfātiyah*) — et aussi par la richesse des possibilités de manifestation, lesquelles en « se déversant » dans la matrice de la *Natura naturans* ou de la *Materia prima* se cristallisent en une multitude vertigineuse de créations et de créatures ; le Soi surontologique est l'Un absolu, mais son « reflet interne » comporte la première diversification qui, en se manifestant, donne lieu à des séries de projection de plus en plus diversifiées, mais incapables de rejoindre jamais la plénitude de l'indivisible Infini.

De tout cela, la science expérimentale et pragmatique ne sait rien ; l'intuition unanime et millénaire de l'intelligence humaine ne signifie rien pour elle, et les scientistes ne sont évidemment pas prêts à admettre que, si les mythes et les dogmes sont si divers, malgré leur accord dans l'essentiel, à savoir une Réalité transcendante et absolue et, pour l'homme, un au-delà conforme à ses attitudes terrestres, c'est parce que le suprasensoriel est inimaginable et indescriptible et permet des façons de voir indéfiniment variées, adaptées à des besoins spirituels différents. La Vérité est une, mais la Miséricorde est diverse.

La philosophie scientiste ignore, avec les Présences divines, aussi leurs rythmes ou leur « vie » : elle ignore, non seulement les degrés de réalité et le fait de notre emprisonnement dans le monde sensoriel, mais aussi les cycles, le *solve et coagula* universel ; c'est dire qu'elle ignore, et le jaillissement de notre monde hors d'une Réalité invisible et fulgurante, et sa résorption dans l'obscure lumière de cette même Réalité. Tout le Réel est dans l'Invisible ; c'est cela qui devrait être pressenti ou compris avant tout, si l'on veut parler de connaissance et d'efficacité. Mais cela ne sera pas compris, et le monde humain suivra sa marche, inexorablement.

LA CROIX « TEMPS-ESPACE » DANS L'ONOMATOLOGIE KORANIQUE

« Il est le Premier (*El-Awwal*) et le Dernier (*El-Akhir*) et l'Extérieur (*Ezh-Zhāhir*) et l'intérieur (*El-Bātin*) et Il connaît infiniment toute chose » (Koran, LVII, 3). Ce verset de la sourate du Fer[1] est un de ceux qui contiennent — à l'instar de la *Shahādah* — une doctrine à la fois métaphysique et cosmologique et par là même aussi une alchimie spirituelle ; un symbolisme temporel s'y « croise » avec un symbolisme spatial, et il en résulte une synthèse qui englobe tous les aspects fondamentaux de l'Univers.

« Le Premier » est le Principe en tant qu'il précède la Manifestation ; « le Dernier » est le Principe en tant qu'il la suit. Et le Principe « s'extériorise » par la Manifestation ou l'Existence, mais il est aussi « l'Intérieur » ou « le Caché » en tant qu'il est voilé par elle comme un centre invisible, bien qu'en réalité il la contienne. La Manifestation universelle est la vague qui « sort » du Principe et qui y « rentre », si cette façon de parler est permise en dépit de son apparence émanationniste[2] ; en même temps, elle « est » le Principe sous son aspect d'extériorité, tandis que sous un autre rapport ce même Principe reste

[1] Ainsi appelée parce qu'elle mentionne le fer comme un don du Ciel « dans lequel il y a une calamité intense mais aussi de l'utilité pour les hommes ».

[2] Il n'y aurait émanationnisme ou panthéisme que si la Manifestation était conçue comme une partie du Principe et si celui-ci était censé se modifier en fonction de celle-là.

transcendant et intérieur à l'égard de sa cristallisation illusoire[3]. « Antériorité », « Postériorité », « Extériorité », « Intériorité » : ces quatre aspects du Principe transcrivent le rapport Principe-Manifestation selon la succession et la simultanéité, ou autrement dit, au point de vue du « devenir » comme à celui de l'« être » ; c'est d'abord la perspective du cycle ou des cycles, et ensuite celle de l'Existence comme telle [4].

Il y a une analogie évidente entre « le Premier » et « Celui qui est sans commencement » (*El-Azal*) d'une part et entre « le Dernier » et « Celui qui est sans fin » (*El-Abad*) d'autre part ; de même pour les Noms suivants : « le Primordial » (*El-Qadīm*) et « le Perpétuel » (*Ed-Dā'im*) ; « Celui qui commence tout » (*El-Mubdi'*) et « Celui qui ramène toute chose à Lui-même » (*El-Mu'īd*)[5] ; « Celui qui fait avancer » (*El-Muqaddim*) et « Celui qui diffère » (*El-Mu'akhkhir*) ; « Celui qui crée de rien » (*El-Badi*) et « Celui qui reste » (*El-Bāqī*). Les Noms *El-Azal* et *El-Abad* marquent, non la position ou la fonction du Principe par rapport à la Manifestation en tant que cycle, mais deux aspects de la nature même du Principe, considérés eux aussi par rapport à l'Existence : le Principe divin est, non seulement « le Premier » puisqu'il existencie ou crée et « le Dernier » puisqu'il juge et finalement résorbe, mais il est aussi en lui-même sans origine et sans fin ; il est lui-même éternellement sa propre origine et aussi son propre but, sa cause et son effet, son absoluité et son infinitude. Dieu est « le Premier » et « le Dernier » par rapport aux choses qu'il a créées[6] ; mais Il

[3] Il ne faut pas oublier que l'illusoire est aussi le « relativement réel ».

[4] « Avant que cet univers ne soit, Moi seul J'étais… Après la manifestation, J'ai continué d'être, en Moi-même aussi bien que sous la forme de ce monde phénoménal ; et quand l'univers aura cessé d'exister, Je serai… De même qu'on peut dire des éléments sensibles qu'ils sont entrés dans tous les êtres vivants (puisque ceux-ci en vivent)… ou qu'ils n'y sont pas entrés (puisqu'ils les constituent *a priori*), de même on peut dire de Moi que Je suis entré dans ces êtres vivants (en tant que tels)… ou que Je n'y suis pas entré (puisqu'il n'y a pas d'autre réalité que Moi) » (*Shrīmad Bhāgavata Mahāpurāna,* II, IX, 32 et 34).

[5] C'est sous ce rapport que Dieu est « l'Héritier » (*El-Wārith*) et aussi le « Roi du Jugement dernier » (*Maliku yawmi ed-Dīn*).

[6] « En vérité, nous sommes à Allāh, et en vérité, nous retournerons à Lui » (Koran, II, 156). — « Ce que Tu as créé retourne à Toi », dit une prière iroquoise en se référant

est « le Primordial » (*El-Qadīm*) par rapport au monde pris dans son ensemble, et « le Perpétuel » ou « Celui qui dure » (*ed-Dā'im*) en ce sens qu'il « survit » au monde. Tous ces Noms marquent de diverses façons la transcendance du divin Principe ; chacun présuppose les autres : ainsi, « le Premier » est tel parce qu'il est sans commencement et parce qu'il est éternellement antérieur à tout effet de son infinitude, et « le Dernier » est tel parce qu'il est sans fin et qu'il est éternellement au-delà de toute durée. La Manifestation universelle est un chemin qui mène de Dieu à Dieu, un « éloignement » (*bu'd*) qui contribue à la « révélation » (*tajallī*) de la « proximité » (*qurb*)[7].

Nous avons dit que le Principe n'est pas seulement « le Premier » par rapport au monde, qu'il l'est aussi en lui-même : c'est-à-dire que l'Essence (*Dhāt*) est première par rapport aux Qualités (*Çifāt*) qui, elles, relèvent de l'Être, donc de la détermination interne que réalise le Principe en vue de la Manifestation. En langage védantin, les Qualités, sans sortir d'*Ātmā,* relèvent déjà de *Māyā* ; c'est dire que la Relativité s'affirme déjà dans l'ordre principiel et que cet ordre comporte ainsi la préfiguration divine de la création d'une part et — au sein de celle-ci — de la Révélation d'autre part. En métaphysique on peut, soit mettre l'accent sur le seul Soi et n'envisager l'Être que sous le rapport de *Māyā*[8], soit au contraire n'envisager l'Être que sous le rapport de son caractère de pur Principe, donc sous celui de sa divinité, ou même

---

à la fumée du calumet qui renvoie symboliquement au ciel toutes les créatures, représentées, elles, par les portions de tabac qui leur ont été consacrées.

[7] Faisons remarquer à cette occasion que le nombre 99 des Noms divins est symbolique et ne saurait ni fixer, ni épuiser la multitude des Qualités d'Allāh. Ces Qualités peuvent toujours se réduire à un ensemble délimité de différenciations fondamentales — par exemple au ternaire « Sagesse-Clémence-Rigueur » — mais ces polarisations sont susceptibles de réverbérations indéfiniment diverses, la Toute-Possibilité n'ayant pas de limites.

[8] En langage islamique, ce que les hindous appellent *Māyā* est le « voile » (*hijāb*) ou la série indéfinie de voiles qui enveloppent l'Essence. La multitude des Qualités, tout en révélant la nature divine, voilent 1'Unité non-duelle d'Allāh. *Māyā ,* en tant que Pouvoir divin d'extériorisation ou d'illusion, est encore « non manifesté » (*avyakta*) et appartient sous ce rapport au suprême Soi, dont elle est comme l'« art », le « jeu » ou la « trace », quand elle se déploie.

n'envisager la Relativité qu'en tant que dimension interne de l'Absolu et réduire ainsi la Manifestation au Principe, avec toutes les précautions et réserves qu'une telle formulation peut nécessiter suivant les contingences mentales. La Relativité, tout en opérant une première polarisation in *divinis,* n'entame pas la nature divine intrinsèque ; on pourrait même étendre cette affirmation à tout le domaine de *Māyā* et partant à la Manifestation universelle comme telle ; c'est précisément ce que signifie le Nom divin « l'Extérieur » : *Ezh-Zhāhir* est le monde en tant qu'il est nécessairement divin, sous peine de ne pas être du tout. Le monde est « l'Extérieur » ou « le Visible » en tant que nous voyons l'Être à travers nos cinq sens[9] ; mais comme nous ne pouvons voir l'Être — et à plus forte raison le Sur-Être — en soi, Dieu est à ce point de vue « l'Intérieur ».

Aucune créature ne s'identifie à « l'Extérieur »[10], qui en soi est Existence, Vie et Conscience ; il est aussi l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière et leurs contenus positifs, les reflets sensibles des Qualités divines. *Ezh-Zhāhir* revêt les formes, la vie et les autres contingences sans se confondre avec ceci ou cela ; c'est dire qu'il est tout ce qui existe, mais aucune chose en particulier ; on le voit, puisqu'il est « l'Extérieur », tout en ne le voyant pas, puisqu'il est Dieu.

* * *

La Manifestation universelle est un mystère d'« émanation » ; cette façon de parler ne doit pas faire oublier que l'émanationnisme

---

[9] Les sens sont une prison qu'il est absurde de vouloir ériger en critère et base de connaissance totale, comme le veut la science moderne. A quoi bon nous donner des renseignements exacts sur les galaxies et les molécules si c'est au prix de la connaissance — infiniment plus réelle et plus importante — de l'Univers total et de notre destinée absolue ?

[10] Sauf les Prophètes — d'où ce témoignage : « Qui m'a vu, a vu Dieu » (*El-Haqq,* « la Vérité » ou « la Réalité ») — et les symboles sacrés, tels les lettres et sons des Noms divins, ou encore les grands phénomènes de la nature ou certains d'entre eux, suivant les Révélations et les perspectives traditionnelles.

philosophico-scientifique et déiste ignore la transcendance et voit pratiquement dans le cosmos un « fragment » de Dieu — *quod absit* — et non un aspect extrinsèque, c'est-à-dire qu'il réduit pratiquement le Principe à la Manifestation, quelle que soit la terminologie employée ; le Principe, en se manifestant, serait par là modifié, il fournirait quelque chose de sa Substance et s'appauvrirait ainsi au bénéfice de sa création. Si nous tenons à dire que la Manifestation « émane » du Principe et est finalement « résorbée » en lui, — et cela peut se soutenir quand tout est bien compris, — nous devons ajouter que, pour le Principe lui-même, il n'y a ni manifestation ni émanation d'aucune sorte, mais seulement la possibilité permanente — et se suffisant à elle-même — de ce qui, à notre point de vue de créatures, apparaît comme une « sortie » hors du Principe ou, suivant une façon de voir plus partielle, comme une *creatio ex nihilo.*

Entre « le Premier » et « le Dernier » il y a le monde, mais il y a aussi Dieu, car la Manifestation est un « message de Lui par Lui-même à Lui-même », comme diraient les soufis ; et Dieu en tant que « se situant » ou « se projetant » — on pourrait presque dire : « s'incarnant » — entre « Dieu-Premier » et « Dieu-Dernier », n'est autre que « l'Extérieur ». C'est la Manifestation envisagée, non pas en tant que substance séparée, mais en tant que déploiement ou révélation illusoirement externe — parce que projetée dans le néant, ou plutôt en direction de ce néant en soi inexistant — du Principe divin toujours immuable et vierge ; dans cette révélation ou cette théophanie, le Réel se différencie de plus en plus, se durcit par vagues ou par étapes, se segmente comme de l'écume et s'épuise en fin de compte à la limite providentielle de son jaillissement, afin de refluer — Lui, « Dieu devenu néant »[11] — par étapes et par vagues de plus en plus intériorisées jusqu'à sa source, c'est-à-dire jusque dans sa nature véritable qui, elle, n'a en réalité jamais cessé d'être ce qu'elle était de toute éternité.

Cette nature véritable qui n'est jamais sortie d'elle-même, mais qui au point de vue de la contingence peut apparaître comme « l'Extérieur » — ou à d'autres égards comme « le Premier » et « le Dernier »

[11] C'est là le fondement métaphysique du mystère christique.

— n'est autre que « l'Intérieur » ; vu de ce Centre, si l'on peut dire, il n'y a pas d'« Extérieur », ou il n'y a d'« Extérieur » qu'à titre de possibilité essentielle incluse dans le Principe ; celui-ci n'est intérieur que selon une perspective encore contingente, et conditionnée précisément par l'illusoire extériorité.

On pourrait dire peut-être que « le Dernier » correspond analogiquement et d'une certaine manière à « l'Intérieur » en ce sens que l'action de ramener toute chose à lui est plus directement conforme à l'Essence que l'acte créateur, qui comporte un éloignement ; autrement dit, dans le processus de manifestation, c'est celle-ci qui est le but, tandis que dans le processus de réintégration ou d'apocatastase, le but est le Principe[12] ; le retour à Dieu est donc une réalité analogue à l'intériorité de Dieu. Le « Premier » se projette vers le néant existentiel parce qu'il « voulait être connu » distinctivement, donc dans « autre que lui », tandis que « le Dernier » n'a en vue que sa réalité essentielle et indifférenciée ou, à un point de vue plus relatif, sa victoire sur le déséquilibre ; *El-Awwal* voulait se voir dans « l'autre », il voulait par conséquent « l'autre », tandis qu'*El-Akhir* veut voir cette vision « en lui-même », il veut donc se voir « lui-même » ; il y a là un rapport analogue — mais nullement identique — à celui qui va du Paradis terrestre à la Jérusalem céleste, ou de la création à la rédemption[13]. « Le Premier » et « le Dernier » sont comme deux phases divines, de même que, selon une autre dimension — relevant du symbolisme spatial celle-ci — « l'Extérieur » et « l'Intérieur » sont deux aspects divins, deux pôles qui n'apparaissent comme tels qu'en vertu du voile qui nous sépare de l'inaltérable Unité d'Allāh.

Afin d'être aussi clair que possible, nous résumerons et compléterons notre exposé par les considérations suivantes : « le

[12] Cela est vrai aussi pour les modes secondaires et encore relatifs du « reflux » dont il s'agit, donc pour toute fin cyclique ; l'analogie est en tout cas suffisante pour permettre un langage synthétique.

[13] Les Noms *Er-Rahmān* et *Er-Rahīm,* que l'on traduit ordinairement par « le Clément » et « le Miséricordieux », — mais le premier comporte aussi un sens de Béatitude intrinsèque, — se réfèrent respectivement, suivant une certaine interprétation, à la création et au salut, ou à la Manifestation et à la Délivrance.

Premier » se manifeste, pour nous, par notre existence, donc par notre naissance ; il se manifeste aussi, autour de nous, par l'existence du monde, donc par la création ; et, dans un sens tout à fait universel, « le Premier » s'affirme par le déploiement de *Māyā,* dont il est l'origine principielle et transcendante.

De même, « le Dernier » est dans notre conscience, premièrement par la certitude de la mort, deuxièmement par l'évidence du Jugement dernier, et troisièmement par la notion métaphysique de l'apocatastase ; la mort est l'antithèse de la naissance, le Jugement celle de la création, et l'apocatastase, celle de *Māyā.*

« L'Extérieur » se manifeste par notre existence en tant que telle et dans son actualité, puis par l'existence du monde, — elle aussi envisagée en soi et indépendamment de la question d'origine et de fin, — et a *fortiori* par *Māyā,* toujours envisagée, non pas en tant que puissance créatrice « précédant » ses contenus, mais en tant qu'extériorisation universelle : sous ce rapport, *Māyā* est elle-même tout ce qu'elle comporte, elle est le voile dans lequel sont tissés tous les phénomènes[14].

De même, « l'Intérieur » se manifeste, dans le microcosme, par l'Intellect ; à l'échelle macrocosmique, et sans tenir compte ici de l'intermédiaire existentiel — donc non essentiel — qu'est l'Esprit divin (*Er-Rūh*) au centre du cosmos, « l'Intérieur » s'affirme par l'Être pur ; et pour la Réalité totale, il est le Soi. L'Intellect est voilé par l'ego ; l'Être, par le monde ; le Sur-Être ou le Soi, par *Māyā,* laquelle englobe *Ishwara* ou l'Être. En d'autres termes : pour l'univers manifesté, c'est l'Être déjà — puisqu'il en est le Principe — qui est « l'Intérieur » ; mais ce même Être — avec tout ce qu'il comporte dans sa

---

[14] C'est l'« Extériorité » divine qui permet d'affirmer, en termes védantins, que toute chose est Ā*tmā.* — Ordinairement, « l'Extérieur » correspond à ce que la doctrine hindoue entend par *Vaishwānara* ; ce n'est que selon une perspective dépassant la simple ontologie que l'« Extériorité » est assimilable à *Māyā* envisagée dans tout son déploiement et non dans sa seule manifestation sensible ; et rappelons ici que les théologies ordinaires sont des ontologies et n'atteignent pas, par conséquent, la notion du Soi ou du Sur-Être. En termes hindous, « l'Intérieur » serait — suivant le degré envisagé — *Prājna* ou *Turiya.*

dimension créatrice — est « l'Extérieur » dès lors qu'on l'envisage par rapport au Soi ; celui-ci est le « Principe du Principe » et l'« Intérieur de l'Intérieur »[15].

* * *

Le soufi vit sous le regard d'*El-Awwal,* d'*El-Akhir,* d'*Ezh-Zhāhir* et d'*El-Bātin* ; il vit concrètement dans ces dimensions métaphysiques comme les créatures ordinaires se meuvent dans l'espace et le temps, et comme lui-même s'y meut en tant que créature mortelle ; il est consciemment le point d'intersection où les dimensions divines se rencontrent ; rigoureusement « engagé » dans le drame universel, il ne s'illusionne pas sur des échappatoires impossibles et ne se situe jamais dans la fallacieuse « exterritorialité » des profanes, qui s'imaginent pouvoir vivre en dehors de la réalité spirituelle, la seule qui soit.

Le monde, quels que puissent être ses contenus permanents ou transitoires, ne se détache jamais de Dieu ; il est toujours cette substance céleste tombée dans un néant et durcie dans le froid de l'éloignement ; les limites des choses et les calamités qui en résultent en témoignent. Le sage voit dans les choses et à travers elles l'origine divine devenue lointaine, et aussi — en considérant les limitations et les misères — le point de chute qui est inéluctable, et où s'écrasera finalement le monde ; il discerne dans les phénomènes le flux et le reflux, l'expansion et le retour, le miracle existentiel et la limite ontologique.

Mais, surtout, le soufi perçoit par l'« œil du cœur » que « toute chose est Lui » ; le monde, tout en n'étant point Dieu sous le rapport de son existence particulière, n'en est pas moins « l'Extérieur » sous le rapport de sa possibilité profonde ou du miracle permanent auquel il est accroché à tout moment et sans lequel il s'effondrerait dans le néant ; en un sens, il n'est pas Dieu, mais en un autre sens, il « n'est autre que Lui » en vertu de sa causalité divine. Il se peut que les mots

---

[15] En effet, l'Être n'est que le Principe de la Manifestation ; ce n'est que pour celle-ci qu'il est « l'Intérieur », et non pour la Divinité « en Soi ».

ne sauront jamais rendre compte d'une manière satisfaisante de ce mystère ; mais, en un certain point, le monde « est Dieu », ou il n'est pas. Dieu n'est pas le monde, et c'est pour cela, précisément, qu'il est impossible de parler de « l'Extérieur » sans parler aussi de « l'Intérieur » ; le premier n'est vrai que par le second.

Tout homme est comme suspendu entre « le Premier » et « le Dernier » : tout homme est déchu de l'état primordial et menacé de mort ; ou encore : derrière lui est la Loi divine, qui était avant lui, et devant lui est le Jugement en fonction de cette Loi ; Dieu est « le Premier » non seulement comme Créateur, mais aussi comme Législateur. Et de même : l'homme s'étend de sa forme corporelle — « faite à l'image de Dieu »[16] — à travers l'âme et l'esprit jusqu'à l'Être et jusqu'au Soi, il est donc tissé pour ainsi dire dans « l'Extérieur » et débouche sur « l'Intérieur », grâce à cette parcelle divine en lui à laquelle on ne saurait assigner aucune limite.

Au point de vue de la succession, nous sommes un flux émané du « Premier » ; au point de vue de la simultanéité, nous sommes une coagulation véhiculée par « l'Extérieur ». Or le flux que nous sommes doit porter en lui-même le sentiment de sa relativité et la volonté du reflux — du mouvement vers « le Dernier » — sous peine d'être animal et non humain ; et la coagulation que nous sommes — ou cette individuation — doit porter en elle-même la conscience de « l'Intérieur », la raison suffisante de l'homme étant la « manifestation du Non-Manifeste » et non la manifestation tout court[17].

« L'Extérieur » se situe entre « le Premier » et « le Dernier », tandis que « l'Intérieur » est les deux à la fois et ni l'un ni l'autre, car il est aussi bien le Principe tourné vers la Manifestation que le Principe en soi.

Ce qui provient du « Premier » doit retourner au « Dernier », et c'est là le fondement du drame eschatologique de l'homme : nous sommes « un message de Dieu à Dieu », comme diraient les sou-

[16] D'où le caractère sacral de la nudité dans l'Hindouisme et ailleurs. L'homme était nu lors de sa création, il l'est lors de sa naissance et le sera lors de la résurrection.

[17] Comme le prétendent les matérialistes et les vitalistes.

fis, mais nous devons faire le parcours librement puisque, étant des hommes et non des animaux, la raison d'être de notre nature est la manifestation plénière de la liberté. Or la liberté est une épée à double tranchant ; mais comme elle est une possibilité, elle ne peut pas ne pas se réaliser ; l'homme est donc nécessaire. La liberté inclut l'éventualité de l'absurde ; c'est-à-dire du désir d'être soi-même « le Premier » dont on vient et « le Dernier » où l'on va, comme si l'Existence provenait de nous-mêmes, alors qu'en réalité nous existons par une volonté étrangère et que nous sommes incapables de créer *ex nihilo* et même d'anéantir.

* * *

Nous pourrions dire aussi que l'homme, n'ayant rien de lui-même et ayant tout reçu, est fait pour l'obéissance : ce n'est qu'en vue — et dans le cadre — de celle-ci que sa liberté a son sens. Il n'y a là aucune contradiction, car ce cadre est assez large pour que la liberté humaine y trouve parfaitement son compte ; nous entendons la liberté positive, celle qui choisit la vérité et le bien et, les ayant choisis, se décide vocationnellement pour telle vérité et tel bien[18] ; et être positivement libre, c'est choisir la soumission, spirituellement parlant[19]. Avant nos facultés de sensation et d'action, nous avons reçu l'existence ; l'ayant reçue, avec tout ce qu'elle contient fondamentalement, elle ne nous appartient que d'une manière conditionnelle ; il est de toute évidence absurde de prétendre à la possession totale d'une chose qui échappe à notre puissance. La malédiction de l'homme moderne, c'est qu'il se croit entièrement libre *de jure,* alors qu'aucune conscience contingente ne saurait l'être, à moins que ce ne soit au-dessus d'elle-même et au-delà de l'obéissance, dans le surnaturel où la créature en se dépassant — par la gnose qui ne fait qu'un avec la grâce

[18] Non un bien fragmentaire qui est contraire, en principe ou en fait, à la vérité et au bien total.

[19] Le mot *islam* ne signifie pas autre chose. D'après Confucius, « la piété filiale et l'obéissance sont le fondement de l'humanité ».

de Dieu — rejoint la Liberté comme telle, la seule qui soit ; ce n'est alors pas l'homme qui possède la Liberté, c'est elle qui a pris possession de l'homme.

La « mystique » de l'homme moderne est celle de la révolte. Entre l'esprit de révolte et celui de la soumission il n'y a pas de passage : comme l'eau et l'huile, ils ne se mélangent pas ni ne se comprennent ; ils parlent des langages différents ou vivent des vies incompatibles ; il y a là une divergence foncière de l'imagination et de la sensibilité, pour dire le moins. L'esprit de révolte — nous ne parlons pas de la sainte colère dirigée par définition contre l'erreur et le vice, mais de l'orgueil se posant en victime — cet esprit est à la fois un raidissement et un refroidissement ; c'est une pétrification spirituellement mortelle — car elle comporte la haine — et une agitation sans issue que ne peuvent vaincre que l'intelligence et la grâce ; or, comme chez la plupart des hommes l'intelligence ne résiste pas à la passion d'amertume[20], seule une explosion peut briser cette carapace et apaiser ce tourbillon, d'où la nécessité du miracle[21]. Le miracle est une irruption d'*El-Bātin* « le Caché », dans le domaine d'*Ezh-Zhāhir* « le Visible » ou « l'Extérieur ».

Le Paradis céleste avec ses bienheureux a le sens inverse, celui d'une entrée de « l'Extérieur » dans le domaine du « Caché » ou de « l'Intérieur », toujours en faisant la part des relativités puisqu'il ne saurait s'agir ici de polarité absolue. D'une façon analogue, les Révélations — qui récapitulent à leur manière l'« âge d'or » — sont des manifestations « tardives » du « Premier »[22], tandis que les cataclysmes manifestent « par anticipation » le « Dernier ».

Avoir conscience du miracle permanent de l'Existence, c'est demeurer dans un recueillement dévotionnel qui est comme le com-

[20] L'amertume est voisine de la superbe ; le zèle d'amertume mène en enfer, selon saint Benoît.

[21] Il y a d'ailleurs en tout homme une révolte latente qui s'exprime le plus habituellement par l'indifférence envers Dieu, et envers les contraintes de la vérité.

[22] Cela est vrai également — sur une échelle très réduite — de certains faits naturels, tels que le printemps, la jeunesse, le matin.

plément de la concentration intellectuelle : celle-ci est en rapport avec la vérité, et celle-là avec la beauté et les vertus. Voir l'Existence, c'est ne plus s'éparpiller dans la multitude des choses ; c'est percevoir les « accidents » comme en nous-mêmes et sans perdre de vue la « Substance ». La sève de la condition humaine est la dévotion.

* * *

Qu'est-ce que le Paradis ? La nature interne de la pure Existence ; être conforme à cette nature, c'est être porté par la vague du devenir vers la Béatitude. Être conforme à l'Existence, c'est se soumettre ; nous soumettre à la Loi céleste, c'est nous conformer à notre propre essence, celle par laquelle nous existons et qui est la nature profonde des choses. Sans l'Existence, nous ne serions pas ; comment pouvons-nous raisonnablement nous révolter contre elle, et nous opposer à ce par quoi nous sommes, à ce qui fait que nous sommes nous-mêmes ? L'essence de l'Existence est bienheureuse ; l'opposition à cette essence — l'idolâtrie des contenus ou des accidents — éloigne de la Béatitude et nous enferme dans l'impasse de notre propre contingence et dans l'enfer innombrable de notre absurdité. L'absence de la Béatitude ne peut être que l'enfer, car là où il n'y a aucun plaisir, il y a son contraire ; or l'Existence, dont nous ne saurions nous détacher humainement, est faite de félicité, malgré ses nœuds et ses fissures. Ce qui est vrai pour l'Existence, l'est à plus forte raison pour l'Être, et par là même pour le Sur-Être, dont tout dérive[23] ; les soufis n'hésitent pas à parler d'un « Paradis de l'Essence » (*Jannat edh-Dhāt*), lequel n'est autre que le *Parinirvāna* du Tathāgata, ce *Nirvāna* suprême où l'extinction même de la lampe s'est consumée.

A la question : « Qu'est-ce que le Soi ? » nous répondrons, avec un souci de symétrie par rapport à notre précédente réponse au sujet du Paradis, qu'il est la nature interne ou absolue de la pure intelligence ; et nous parlerons alors, non d'obéissance ou de soumission comme dans le cas de la perfection existentielle, mais de discernement

[23] Du moins au point de vue humain, qui est celui de la séparativité et de l'illusion.

et de concentration contemplative ; c'est la station de l'« ipséité » et de la « conscience infinie ». Le pôle universel que nous pouvons désigner, synthétiquement et d'une manière provisoire, par le terme d'« Existence », se caractérise par les qualités de Pureté, d'Inviolabilité, de Miséricorde ; et le pôle — ou le centre — que nous appellerons la « Conscience » ou le « Soi », entre dans l'Existence comme un axe lumineux, irrésistible et libérateur.

La voie qui correspond à *Ezh-Zhāhir* est celle de l'action et aussi celle de l'amour du prochain ; c'est celle de l'obéissance et de la charité, des œuvres, de l'amour agissant de Dieu. La voie qui correspond à *El-Bātin* est celle de l'amour contemplatif de Dieu et, au sommet, celle de la gnose, de la connaissance du Soi. Mais ce qui unit humainement toutes les intentions ou perspectives, c'est la chaleur et la fraîcheur de la dévotion ; sans elle, il n'y a aucun bonheur ; vivre sans dévotion, c'est faire semblant de vivre ; c'est vivre dans la mort.

* * *

A la question de savoir si la Réalité est « bonne » ou « mauvaise », il y a logiquement deux réponses : premièrement, la Réalité n'est ni bonne ni mauvaise ; deuxièmement, elle est bonne. Si le bien existe, c'est parce que le fond de l'Existence est bénéfique ; si le bien peut être absent — dans une proportion infime dès lors que le monde et le cycle sont envisagés dans leur totalité — c'est parce que le fond de l'Existence, ou le Réel absolu, n'est ni bon ni mauvais, parce qu'il ne saurait se laisser enfermer dans une alternative ou une opposition. Ce qu'il importe de comprendre, c'est que cette indifférenciation ou cette transcendance est essentiellement de nature à se révéler comme le bien, c'est-à-dire que le bien révèle essentiellement la nature de l'indifférenciation supérieure. La partie peut être relativement un mal, mais le tout est bon, quel que soit son degré de réalité ; en ce sens, le monde est une manifestation positive, en dépit des négations qu'il abrite transitoirement. Ou encore : si une chose est mauvaise, elle ne peut l'être qu'à titre de fragment et non de totalité ; le mal rend fragmentaire, comme le bien rend entier ; le bien dilate, tandis que le mal rétrécit. Dieu ne se manifeste que dans les perfections,

non dans leur absence ; là où il y a manque, il ne saurait y avoir la totalité ou le centre. L'homme mauvais n'est plus qu'un fragment de lui-même.

Il y a, à l'égard du monde, trois attitudes possibles : la première, proprement infra-humaine et pourtant par trop humaine en fait, est d'accepter les phénomènes sensoriels comme étant « la réalité » et de s'y adonner sans réticences et avec une volonté compacte ; cela revient à nier que Dieu est non seulement « l'Extérieur », mais aussi « l'Intérieur », et que son extériorité n'a de sens qu'en vertu de son intériorité ; c'est nier aussi que Dieu est, non seulement « le Premier », qui nous a créés, mais aussi « le Dernier », qui nous attend au bout de notre route, l'un n'ayant, ici également, de sens que par l'autre.

La deuxième attitude possible, en tant qu'attitude pure et abstraction faite de combinaisons avec d'autres points de vue, c'est le rejet du monde, de la séduction, du péché : c'est ne voir, à la place de la beauté, que des squelettes ou des cendres et, à la place du plaisir, que de l'impermanence, de la tromperie, de l'impureté, de la souffrance ; à ce point de vue là, il n'y a pas de « Dieu-1'Extérieur » ; le monde n'est que ce qui n'est pas Dieu[24].

La troisième attitude possible se fonde sur ce que nous avons appelé à diverses reprises la transparence métaphysique des phénomènes : c'est voir le monde en tant qu'« Extériorité divine » et avoir conscience par là même que cette extériorité est fonction d'une intériorité correspondante. Cette attitude touche aux essences à travers les formes, mais sans aucunement perdre de vue la vérité de l'attitude précédente, à savoir qu'aucune apparence n'« est » Dieu et que chacune comporte un revers qui, précisément, provient de l'extériorité en tant que séparée de l'intériorité. Le sage « voit Dieu partout », mais non au détriment de la Loi divine dont il est humainement solidaire.

Comme la plupart de nos contemporains semblent s'insurger contre l'idée que le péché de la chair — qui du reste à leurs yeux ne

[24] L'ascèse corporelle n'est pas forcément tributaire de ce seul point de vue ; elle peut avoir pour but de rendre indépendant de la matière et des sens, quelle que soit la façon d'envisager ceux-ci.

peut être un péché — puisse entraîner ce que la théologie appelle la « damnation », nous examinerons cette question à la lumière de la doctrine qui nous préoccupe ici. La sexualité relève du domaine d'*Ezh-Zhāhir :* l'extase charnelle n'appartient, en effet, qu'à « Dieu-l'Extérieur » et non directement à l'homme, qui n'a point de pouvoir créateur ni d'ivresse béatifique ; l'homme est sous ce rapport l'instrument de la volonté divine d'expansion terrestre. Le but de la sexualité est par conséquent la conservation de l'espèce et la multiplication des individus ; mais elle a aussi une fonction contemplative en vertu de ses prototypes *in divinis* ou, ce qui revient au même, en vertu de la transparence métaphysique des symboles ; à un autre point de vue, nous dirons que rien d'humain n'est purement animal, car nous sommes « faits à l'image de Dieu ». L'extase charnelle, du moment qu'elle marque une irruption du divin dans l'humain, transmet quelque chose de la nature divine ; il en résulte qu'en dehors des deux conditions mentionnées — procréation et contemplation — la jouissance sexuelle est une profanation qui ne peut pas ne pas entraîner la chute dans les états infernaux, vu sa gravité ontologique ; nous pourrions presque dire que « l'on ne devient pas Dieu pour rien ». Comprendre l'homme, c'est comprendre la gravité ontologique de sa condition ; c'est comprendre que nous pouvons, essentiellement, mériter l'enfer ou le Paradis.

L'élément contemplatif, lui, doit trouver sa place dans le cadre de ce qu'ordonné ou permet telle législation sacrée ; il ne saurait donc compromettre *de jure* un équilibre social traditionnel. Les morales peuvent varier, certes, mais la Volonté divine reste globalement la même, conformément d'ailleurs à l'intérêt des sociétés humaines.

* * *

Si on voulait, non se faire une image d'*El-Awwal* — car « les yeux ne peuvent l'atteindre » — mais au moins s'approcher de son règne, on devrait pouvoir retourner aux origines du Paradis terrestre et assister à l'éclosion, dans une substance lumineuse encore à peine matérielle, des innombrables états d'existence et de conscience que sont les créatures ; et, pareillement, si on voulait, à l'heure qu'il est, se

faire une idée tant soit peu concrète de l'avènement d'*El-Akhir,* il faudrait pouvoir assister par anticipation à cette sorte d'explosion de la matière, cette sorte de révulsion ou de reflux existentiel qui marquera l'avènement de Dieu ; il faudrait pouvoir entendre d'avance le son de la Trompette — cette irruption déchirante du Son primordial — et voir l'éclatement et la transmutation de l'univers sensible.

En revanche, *Ezh-Zhāhir* est toujours à notre portée immédiate : nous voyons sa grandeur dans celle de la nature vierge qui nous entoure et dans laquelle nous vivons : dans les profondeurs du ciel, dans la majesté des montagnes, dans l'illimitation des mers et dans leurs rythmes d'éternité ; nous voyons « Dieu-l'Extérieur » aussi dans les symboles et les splendeurs de l'art sacré. *El-Bātin,* lui, est à la fois tout proche et infiniment lointain : il est « au-dedans de nous », mais il échappe de toute évidence aux ressources d'une imagination faite pour les contingences et pour ce bas-monde. Nous pressentons « Dieu-1'Intérieur » dans l'expérience de la vérité, dans le miracle « surnaturellement naturel » de l'intellection pure et aussi, à divers degrés, dans la vertu et dans la grâce ; il peut même y avoir là infiniment plus qu'un pressentiment, puisque, pénétrant de son Omniprésence le centre et le secret de notre cœur, le divin Soi peut brûler à volonté les voiles de la séparation.

Pour l'animal, seul *Ezh-Zhāhir* est Dieu ; pour le croyant ordinaire, seul *El-Bātin* l'est ; mais pour le « connaissant par Allāh » (*el-'ārif bi'Llāh*), les deux aspects sont Dieu, et en même temps aucun d'eux ne l'est : c'est-à-dire que ces deux Noms, en tant qu'ils marquent une polarité nécessaire — ou qu'ils résultent d'une telle polarité — se résolvent de toute évidence dans une synthèse supérieure, à savoir l'unité intrinsèque du Principe. Parler d'intériorité, c'est encore envisager Dieu en fonction d'une extériorité, et, en dehors de celle-ci, en tant qu'« Intérieur » ; or Dieu est ce qu'il est « par Lui-même » (*bi-Hi*) et « en Lui-même » (*fī-Hi*), et non en fonction de quoi que ce soit d'étranger à sa nature ; Il est, soit en tout aspect, soit dans aucun,

suivant le degré de réalité que l'Intellect envisage « avec la permission de Dieu » (*bi-idhnī'Llāh*)[25].

Enfin, si le verset koranique contenant les quatre Noms divins dont nous avons traité se termine par l'affirmation qu'« Il sait infiniment toute chose », toute mésinterprétation tendant à réduire le Principe à des « états » ou des « substances » dénués de conscience est exclue d'avance : Allāh — que nous l'envisagions sous le rapport de l'immanence ou sous celui de la transcendance ou sous tout autre rapport également possible — ne peut être un « moins » vis-à-vis de ses manifestations ou créations ; étant l'infinie Cause de tout, Il possède toute perfection concevable, donc aussi celle de conscience et celle d'activité, mais sans que ces perfections puissent entrer en conflit avec sa perfection d'unité et de simplicité ; toutes les possibilités se trouvent préfigurées dans l'infinitude de sa Substance même. C'est ce qu'exprimé également cet autre verset, qui précède immédiatement celui des quatre Noms divins : « A Lui est le règne des Cieux et de la terre » — ces deux mondes représentant respectivement et d'une façon relative *El-Bātin* et *Ezh-Zhāhir* et aussi *El-Akhir* et *El-Awwal* — « et Il est puissant sur toute chose ».

Allāh est Un ; et comme la polarité « Extériorité-Intériorité » n'est ni absolue ni éternelle — pas plus que d'autres polarités concevables — le soleil « intérieur » se lèvera fatalement dans le champ « extérieur ». « Dieu viendra » ; cela est aussi certain que notre naissance et notre mort. Nous pouvons dire également que « l'Extérieur » retournera à « l'Intérieur »[26] ; selon cette perspective ou ce mystère, « l'Intérieur » coïncide avec « le Dernier » : au-delà de toutes les

[25] Car l'Intellect, tout en atteignant « les profondeurs de Dieu » — le suprême Soi et non l'Être seulement — ne peut rien sans l'Être, qui est le « Dieu personnel ». Cette seconde façon de voir est en quelque sorte plus « réelle » que la première, mais celle-ci n'en correspond pas moins à un aspect concret de la fin du monde.

[26] Cette second façon de voir est en quelque sorte plus « *réelle* » que la première, mais celle-ci n'en correspond pas moins à un aspect concret de la fin du monde.

distinctions d'aspects et de points de vue, « il ne restera que la Face d'Allāh »[27].

[27] *Wajhu 'Llāh, c* est-à-dire *Edh-Dhāt, «* l'Essence ». A ce degré-là, qui précisément n'est plus un « degré », il n'y a jamais eu d'« Extérieur ».

QUELQUES APERÇUS SUR LE PHÉNOMÈNE MOHAMMÉDIEN

Comme le Christianisme, l'Islam enseigne que Jésus n'a pas eu de père humain, qu'il est « Parole de Dieu », qu'il est né d'une Vierge et que lui et cette Vierge-Mère ont le privilège unique de ne pas avoir été « touchés par le diable » au moment de leur naissance, ce qui indique l'Immaculée Conception ; comme il est impossible même au point de vue musulman que tous ces privilèges incomparables n'aient qu'une signification secondaire, qu'ils ne se soient produits qu'« en passant » et sans laisser de traces décisives, les chrétiens se demanderont comment les musulmans peuvent sans contradiction concilier cette sublimité avec la foi en un Prophète subséquent. Pour le comprendre, — tout argument métaphysique mis à part, — il faut tenir compte de ceci : le Monothéisme intégral comporte deux lignées distinctes, Israélite l'une et ismaélienne l'autre ; or, alors que dans la lignée israélite Abraham se trouve pour ainsi dire renouvelé ou remplacé par Moïse, — la Révélation sinaïtique étant comme un second commencement du Monothéisme, — Abraham reste toujours le Révélateur primordial et unique pour les fils d'Ismaël. Le miracle sinaïtique appelait le miracle messianique ou christique : c'est le Christ qui, à un certain point de vue, clôt la lignée mosaïque et termine la Bible, glorieusement et irrévocablement. Mais ce cycle allant de Moïse à Jésus, ou du Sinaï à l'Ascension, n'englobe précisément pas tout le Monothéisme : la lignée ismaélienne, et toujours abrahamique, se situait en dehors de ce cycle et restait en quelque sorte disponible ; elle appelait à son tour un achèvement glorieux, de caractère non sinaï-

tique et christique, mais abrahamique et mohammédien, et en un certain sens « désertique » et « nomade ».

Abraham fut avant Moïse ; Mohammed dut par conséquent apparaître après Jésus ; le « cycle miraculeux » allant du Sinaï au Christ se trouve comme encadré — temporellement parlant — par un autre cycle parallèle et d'un caractère très différent, c'est-à-dire marqué davantage par la seule Vérité monothéiste, dans tout ce qu'elle comporte d'absolu et de salvateur par sa nature même, et épris de simplicité primordiale et de transcendance « platonicienne » ; l'Islam comme l'Abrahamisme sont fondamentalement des religions de nomades sans histoire, et brûlés par un Soleil divin toujours présent et toujours éternel. Devant ce Soleil, l'homme n'est rien : que le khalife Omar conquière une partie du monde antique ou que le Prophète traie sa chèvre, revient presque au même ; c'est dire qu'il n'y a pas de « grandeur humaine » au sens profane et titanesque, qu'il n'y a donc pas d'humanisme fauteur de vaines gloires ; la seule grandeur admise et durable est la sainteté, et celle-ci appartient à Dieu.

L'Islam a perpétué jusqu'à nos jours le monde biblique, que le Christianisme, une fois européanisé, ne pouvait plus représenter ; sans l'Islam, le Catholicisme eût vite fait d'envahir tout le Proche Orient, ce qui eût signifié la destruction de l'Orthodoxie et des autres Églises d'Orient et la romanisation — donc l'européanisation — de notre monde jusqu'aux confins de l'Inde ; le monde biblique serait mort. On peut dire que l'Islam a eu le rôle providentiel d'arrêter le temps — donc d'exclure l'Europe — sur la partie biblique du globe et de stabiliser, tout en l'universalisant, le monde d'Abraham, qui fut aussi celui de Jésus ; le Judaïsme étant émigré et dispersé, et le Christianisme s'étant romanisé, hellénisé et germanisé, Dieu « se repentit » — pour employer le mot de la Genèse — de ce développement unilatéral et suscita l'Islam, qu'il fit surgir du désert, ambiance ou arrière-plan du Monothéisme originel. Il y a là un jeu d'équilibre et de compensations dont les exotérismes ne sauraient rendre compte, et il serait absurde de le leur demander[1].

[1] Titus Burckardt, ayant lu ces lignes, nous a communiqué au sujet du cycle Abraham-Mohammed les réflexions suivantes : « Il est significatif que la langue arabe

On dit, en Islam, non seulement que la religion musulmane est l'achèvement des religions précédentes et que, de ce fait, Mohammed est le « Sceau de la Prophétie » (*Khātam en-nubuwwah*), mais aussi que les missions prophétiques antérieures — celle d'Abraham, de Moïse et de Jésus — se sont exercées « par mandat mohammédien » ; or ceci signifie, non seulement qu'en Islam Mohammed est assimilé au Logos comme tel, — toute religion en fait autant avec son fondateur, — mais aussi que les Prophètes antérieurs exercent une sorte de fonction dans le cadre même de l'Islam, fonction d'exemple et, parfois, d'inspiration ésotérique.

Pour pouvoir montrer comment la religion musulmane entend être l'achèvement et la synthèse des monothéismes antérieurs, nous devons rappeler tout d'abord que ses éléments constitutifs sont *el-īmān, el-islām* et *el-ihsān,* termes que nous pouvons rendre, non pas littéralement, mais néanmoins d'une manière adéquate, par les mots « Foi », « Loi » et « Voie ». La « Foi » correspond au premier des trois monothéismes, celui d'Abraham ; la « Loi » au second, celui de Moïse ; et la « Voie » au troisième, celui de Jésus et de Marie. Dans l'Abrahamisme, les éléments « Loi » et « Voie » se trouvent pour ainsi dire absorbés par l'élément « Foi » ; dans le Mosaïsme, c'est l'élément

soit la plus archaïque de toutes les langues sémitiques vivantes : son phonétisme conserve, à un son près, tous les sons indiqués par les plus anciens alphabètes sémitiques, et sa morphologie se retrouve dans le célèbre code de Hammourabi, qui est à peu près contemporain d'Abraham. » — « En fait , la Mecque avec la Kaaba construite par Abraham et Ismaël, est la ville sacrée oubliée, — oubliée à la fois par le Judaïsme, qui ignore le rôle prophétique d'Ismaël, et par le Christianisme, qui a hérité ce même point de vue. Le sanctuaire de la Mecque, lequel est au Prophète ce que le Temple de Jérusalem est au Christ, — en un certain sens tout au moins, — est comme la « pierre rejetée par les bâtisseurs » et qui devient la pierre d'angle. Cet oubli du sanctuaire ismaélien, en même temps que la continuité Abraham-Ismaël-Mohammed, — le Prophète arabe étant de descendance ismaélienne, — ce double facteur nous montre comment l'économie divine aime à combiner le géométrique avec l'imprévu. Sans aucune importance est ici l'opinion de ceux qui voient dans l'origine abrahamique de la Kaaba un mythe musulman rétrospectif, et qui perdent totalement de vue que les anciens Arabes possédaient une mémoire généalogique à la fois extraordinaire et méticuleuse, comme d'ailleurs la plupart des nomades ou semi-nomades. »

« Loi » qui prédomine et qui par conséquent absorbe les éléments « Foi » et « Voie » ; et dans le Christianisme, c'est l'élément « Voie » qui absorbe les deux autres éléments. L'Islam, lui, entend comporter ces trois éléments l'un à côté de l'autre, donc en parfait équilibre, d'où précisément sa doctrine des trois éléments *īmān, islām* et *ihsān.*

El-īmān, la « Foi », comporte fondamentalement les deux Attestations, celle de l'Unité de Dieu et celle de la qualité prophétique de Mohammed ; *el-islām,* la « Loi », comporte les cinq obligations rituelles : les deux Attestations mentionnées, la Prière canonique, le Jeûne, la Dîme, le Pèlerinage. Quant à *el-ihsān,* la « Voie », son support central ou quintessentiel est le « Souvenir de Dieu » (*dhikru' Llāh*, dont les modalités relèvent en fin de compte de la « science de l'intérieur » (*ilm el-Bātin*) *;* c'est dire qu'on ne peut définir exotériquement le contenu de la « Voie ». *El-ihsān* est le domaine des soufis, non des « savants de l'extérieur » *(ulamā ezh-Zhāhir*).

Nécessairement, tous les Prophètes possèdent toutes les vertus ; mais selon une façon de voir propre à l'Islam, on peut, sans que cela implique aucune négation, attribuer à Abraham les vertus de la Foi, à Moïse celles de la Loi, et à Jésus celles de la Voie ; et si l'Islam, sur le plan de ce schématisme, voit en Mohammed la synthèse de toutes ces qualités, il le fait comme dans le cas de la synthèse *īmān-islām-ihsān* et dans l'intention de mettre l'accent sur la manifestation distincte des qualités. On peut même dire de telle vertu, et somme toute de chaque vertu, qu'elle appartient attributivement à tel Prophète sous tel rapport : ainsi, quand nous attribuons telle qualité à Jésus, c'est en tant qu'elle est envisagée sous le rapport de l'*ihsān,* de la Voie, et non d'une manière exclusive, bien entendu. C'est dire que nous pouvons envisager chaque vertu fondamentale sous le rapport, soit de la Foi ou de la certitude, soit de la Loi ou de l'obéissance, soit de la Voie ou de l'amour, ou de la sainteté ; le fait que les vertus se réfèrent plus particulièrement plutôt à l'un ou à l'autre de ces trois éléments ne saurait infirmer ce principe.

Que le Prophète arabe puisse être considéré comme la « meilleure des créatures » et comme le Logos sans épithète, auquel les autres « Envoyés » doivent s'incorporer en quelque sorte, — cette façon de voir est admissible en vertu du fait qu'il y a un secteur cosmique, s'éten-

dant de la terre jusqu'à la plus élevée des sphères célestes ou jusqu'au « Trône divin », où Mohammed est réellement le seul à s'identifier au Logos, et cela de par un Vouloir divin particulier, celui-là même qui décréta l'avènement de l'Islam, donc l'existence du secteur cosmique dont il s'agit ; chaque *Avatāra* est « le Logos » dans le secteur cosmique qui lui est réservé[2]. Voir dans tel Fondateur de religion la seule personnification du Verbe est par conséquent une question, non seulement de perspective, mais aussi de réalité objective pour ceux qui se trouvent enfermés dans le secteur spirituel correspondant, et ceci est indépendant de la question de savoir si le Prophète envisagé possède — ou doit posséder en fonction du caractère de sa mission ou de la structure de son message — la même ampleur avatarique que tel autre Fondateur de religion ; car ce qui compte pour Dieu n'est pas la seule personnalité du porte-parole, c'est l'ensemble de celui-ci et de sa mission. Cet ensemble est toujours, quelles que soient les formes, pleinement Parole de Dieu, donc élément d'absoluité et d'infinitude, et Vérité intégrale et salvatrice.

Ce que nous venons de dire peut servir d'illustration au principe selon lequel Dieu seul est unique, principe métaphysique: que le Bouddhisme par exemple exprime par la doctrine des innombrables Bouddhas. Si nous avons insisté ici sur cette question des secteurs cosmiques, c'est parce que ceux qui admettent la validité de toute religion intrinsèquement orthodoxe se bornent en général à faire valoir la Vérité une, ce qui est insuffisant en ce sens que les revendications exotériques restent inexpliquées, ou qu'elles sont même considérées comme des erreurs pures et simples ; une telle supposition est inadmissible vu le contenu essentiel et salvateur des grandes Révélations.

Les religions sont autant de secteurs de la « circonférence universelle », le centre étant le Principe divin ou la Réalité nirvânique. Dieu est unique ; la personnification du Logos ne saurait l'être, sauf pour tel secteur.

[2] C'est à la « projection » ou à l'« établissement » de ce secteur que correspond, pour l'Islam, le « Voyage Nocturne » du Prophète (*Laylat el-Mirāj,* « Nuit de l'Ascension »).

* * *

Ce qui, vu du dehors, apparaît dans l'Islam comme une disproportion irritante, c'est le contraste entre le style très humain du Prophète et la revendication de précellence dans la hiérarchie des messagers religieux ou même simplement des créatures. Le totalitarisme propre à toute religion oblige l'Islam à identifier le seul Mohammed au Logos total, les autres Prophètes ne pouvant dans ce cas que représenter des fonctions particulières de ce même Logos ; mais comme le Prophète de l'Islam n'a pas le droit d'être avatariquement surhumain, car l'Islam entend éviter à sa manière l'écueil de l'anthropolâtrie et du titanisme, aucun porte-parole du Ciel n'a le droit de l'être ; d'une part, Mohammed ne peut être qu'un « homme », et il est donc condamné par la perspective islamique à se manifester dans le moule de la petitesse et de la complexité propres au genre humain, mais d'autre part, il doit se situer au sommet, pour la raison évidente que nous venons d'indiquer[3]. Ce qui compense en Islam l'obligatoire petitesse du porte-parole, — puisque, être créature, c'est être petit, — c'est la sublimisation du Prophète en vertu de son identification intérieure au Logos total ; d'où une sorte de vide entre la petitesse humaine et la grandeur métaphysique, vide qui, dans les perspectives avataristes, se trouve comblé par l'Homme-Dieu, qui est à la fois homme divin et Dieu humain.

Cette simplicité ou cette petitesse volontaire du Prophète, est d'ailleurs une preuve patente de sa sincérité ; un imposteur venu après le Christ n'aurait pas manqué de se déclarer à son tour « fils de Dieu ». La sincérité est ici d'autant plus éclatante que le Prophète admettait la naissance virginale du Christ, ce qui n'était nullement dans son intérêt, humainement ou logiquement parlant ; à aucun moment, Mo-

[3] Emporté par son zèle de réfuter l'incarnationnisme, Ghazzālī n'a pas hésité à affirmer que la transformation du bâton en serpent, par Moïse, fut un miracle plus grand que la résurrection des morts par le Christ. Erreur manifeste, car jeter son bâton par ordre de Dieu et ensuite s'enfuir devant le serpent, ce n'est pas opérer un miracle ; certes, le prodige est grand, mais Moïse n'y est pour rien.

hammed ne s'est donné la peine d'apparaître comme un surhomme[4]. Au demeurant, Mohammed fut bel et bien un ascète ; sans doute, il avait quelques femmes, — incomparablement moins que David et Salomon qui en possédaient des centaines, — mais à part cette situation à son point de vue sacramentel, il ne mangeait jamais à sa faim, passait ses nuits en prières et donnait en aumônes tout ce dont il n'avait pas strictement besoin. Pour ce qui est de son comportement politique, il convient de se rappeler que la morale extrinsèque de l'Islam est identique à celle de l'Ancien Testament : elle est *a priori* pratique et non ascétique ou mystique, elle est donc avant tout sociale. La morale intrinsèque, celle des vertus, prime la précédente mais appartient à un autre secteur, parallèle sans doute mais néanmoins indépendant ; elle agit vers l'extérieur comme la substance détermine les accidents *ab intra* et non *ab extra ;* et elle est censée être inhérente à toutes nos actions.

Avant d'aller plus loin, nous devons ouvrir ici une parenthèse. Les Occidentaux croient devoir reprocher à Mohammed certains actes directs ou indirects de cruauté, et ce faisant ils partent soit du préjugé que les victimes furent nécessairement innocentes, soit de l'erreur qu'il n'y a pas de coupable méritant de pareils traitements ; on leur répondrait du côté musulman que le traitement fut la réaction adéquate à une culpabilité physique et morale, ce qui est irréfutable en admettant que cette culpabilité fût réelle ; il est en tout cas impossible de prouver qu'elle ne le fut point, et la tendance de certains historiens à attribuer à toute action du passé les motifs les plus bas en dépit des données psychologiques contraires, n'aide évidemment ni à clarifier les choses ni à résoudre le problème en soi. Certes, le poète satirique Ka'b fut assassiné par traîtrise, mais Judith n'agit pas autrement à l'égard d'Holopherne, ni du reste Jahel à l'égard de Sisara, au temps de la prophétesse Débora ; dans les trois cas se manifeste un rapport amoral de cause à effet, fondé sur la nature trompeuse

[4] Dans l'intimité et en marge de sa mission, le Prophète avait une simplicité quelque peu enjouée qui fait penser à Krishna et, plus près de nous et sur un plan plus modeste, au Paramahamsa de Dakshineswar.

de la traîtrise elle-même, que celle-ci soit politique ou spirituelle ou les deux choses à la fois. S'il est vrai que dans certains cas les moyens avilissent la fin, il est tout aussi incontestable que dans d'autres cas la fin sanctifie les moyens ; car tout est ici une question de circonstances et de proportions[5].

Ceci dit, revenons à notre sujet. « Vous avez dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple », dit le Koran, et ce n'est certes pas pour rien. Les vertus qu'on peut observer chez les pieux musulmans, y compris les modalités héroïques auxquelles elles donnent lieu chez les soufis, sont attribuées par la Sounna au Prophète : or, il est inconcevable que ces vertus aient pu se pratiquer à travers les siècles jusqu'à nous sans que le fondateur de l'Islam les ait personnifiées au plus haut degré ; de même, il est inconcevable que des vertus aient été empruntées ailleurs, et on ne verrait du reste pas où, puisque leur conditionnement et leur style sont spécifiquement islamiques. Pour les musulmans, la valeur morale et spirituelle du Prophète n'est pas une abstraction ni une conjecture, elle est une réalité vécue, et c'est précisément ce qui prouve rétrospectivement son authenticité ; le nier reviendrait à prétendre qu'il y a des effets sans cause. Ce caractère mohammédien des vertus explique d'ailleurs l'allure plus ou moins impersonnelle des saints : il n'y a pas d'autres vertus que celles de Mohammed, elles ne peuvent donc que se répéter dans tous ceux qui imitent son exemple ; c'est par elles que le Prophète survit dans sa communauté.

---

[5] Il reste encore un point très particulier à élucider, à savoir que l'affaire de Ka'b présente un aspect magique analogue à celui qui intervient dans l'affaire de Shiméï : ce dernier avait maudit David — et par là la descendance du Roi-Prophète — d'une manière implicite ; David accepta l'outrage à titre de châtiment de la part de Dieu, et plus tard, redevenu puissant, il accepta également les excuses de Shiméï et jura de lui épargner la vie ; mais avant de mourir, il enjoignit Salomon de tuer l'insulteur, — le serment n'engageant que David lui-même, — et cela pour détourner de Salomon la malédiction toujours effective que Shiméï avait proférée, et dont la magie ne pouvait s'éteindre qu'en se retournant contre son auteur. La suite du récit biblique nous oblige à ajouter que Salomon combina les volontés apparemment contradictoires de son père dans une sorte d'ordalie qui fit dépendre le jugement final d'un certain comportement du coupable ; celui-ci assuma de ce fait la responsabilité de son sort tout en rendant manifeste le verdict de Dieu.

Que le musulman ne voie rien en dehors de ce phénomène particulier de grandeur est la rançon du subjectivisme propre à toute mentalité religieuse ; et c'est presque une tautologie d'ajouter qu'en dépit de tous les malentendus douloureux et irritants concernant d'autres modes de grandeur, le *muslim* compense — ou doit compenser — son « manque d'imagination » par une attitude qui réalise intérieurement et qualitativement ce qu'il méconnaît extérieurement. Il y a là tout le système de l'« amour du Prophète », ou de l'amour du Logos en tant que Manifestation divine terrestre : l'homme doit aimer le Logos humain afin de pouvoir être aimé de Dieu. Aimer le Prophète c'est, pratiquement, s'intégrer dans le moule de la Sounna, et c'est revêtir ainsi devant Dieu la norme humaine primordiale (*fitrah*), seule agréée par Lui.

* * *

L'*Avatāra* est Homme divin et Dieu humain ; *grosso modo,* l'Islam opte pour le premier de ces aspects et le Christianisme pour le second. « Homme divin » signifie ici : homme parfait, primordial, normatif ; image non déformée du Créateur, mais toujours image, non Divinité. « Dieu humain » signifie : Esprit divin animant une forme humaine, au point d'absorber l'âme et de faire de l'âme et de l'Esprit une seule substance.

Nous avons vu que l'une des pierres d'achoppement pour l'Occidental dans l'approche de l'Islam est la question de la sainteté du Prophète ; la difficulté réside fondamentalement dans le fait que la perspective chrétienne aborde cette question sous un autre angle que ne le fait l'Islam. Le meilleur moyen de marquer la différence dont il s'agit sera peut-être de recourir aux images suivantes : il est une sainteté qui relève *a priori* de la perfection formelle, du moins quant à sa manifestation habituelle : le saint est parfait comme la sphère est la forme la plus parfaite, ou comme les figures géométriques régulières sont parfaites par comparaison avec les figures asymétriques ou même chaotiques, donc arbitraires. Mais il est un autre mode de manifestation de la sainteté, lequel correspond, non à la perfection de la forme, mais à la noblesse de la substance ; et de même que nous pouvions

dire que la sphère ou le cube sont des formes parfaites, quelle que soit leur substance, de même nous pourrions dire maintenant que l'or ou le diamant sont des substances nobles, quelle que soit leur forme.

Dans le cas d'un Christ ou d'un Bouddha on dira que leur sainteté est prouvée extrinsèquement par la perfection de leur forme ; qui ne réalise pas une forme parfaite comme eux n'est pas saint. Par contre, dans le cas d'un Krishna, d'un Abraham, d'un Mohammed, on dira : tout ce qu'ils ont fait était précieux ou pénétré de sainteté, non à cause de la forme, mais à cause de la substance ; c'est la substance qui légitime et annoblit l'acte, et qui en fait un signe positif et un facteur de bénédiction.

Alors que le chrétien dira : qui est de nature céleste le prouve par ses façons d'agir, le musulman dira plutôt : les actes de celui qui a une nature céleste ne peuvent avoir qu'une qualité céleste. Certes, la sainteté-substance exclut les actes intrinsèquement imparfaits, mais elle n'exclut pas les actes d'apparence ambiguë ; et la sainteté-forme est impossible sans la sainteté-substance, mais la forme quasi parfaite sans sainteté — donc l'hypocrisie — est chose possible, bien que ce soit là une gloire des plus fragiles. Krishna peut jouer avec les bergères, il reste toujours Krishna et ses jeux communiquent quelque chose de l'Infini libérateur ; inversement, les pharisiens que condamne le Christ ont beau se plier méticuleusement à l'orthodoxie formelle, ils ne sont pas des saints pour autant, ils en sont même tout le contraire.

Dans le Christianisme, la plupart des saints sont des religieux sinon des ermites, mais il y a aussi des rois et des guerriers ; dans l'Islam, la plupart des saints — ceux de l'origine — sont des guerriers ou du moins des hommes d'action, mais à partir d'une certaine époque, la majorité des soufis se tenaient à l'écart du monde, sauf pour la prédication, le cas échéant. En ce qui concerne le Prophète lui-même, on a l'impression — en tenant compte de la perspective caractéristique de l'Islam — que Dieu a introduit dans sa vie des éléments apparemment fortuits, afin de montrer que l'Envoyé n'est qu'un homme et que le sort de l'homme est le contingent et l'imprévisible, et afin d'empêcher que l'Envoyé ne soit divinisé après son passage sur terre. C'est précisément cet aspect des choses qui amène l'Islam à insister sur la sainteté-substance et à voir derrière un « agir »

engagé dans les accidents et les vicissitudes du monde — et ne pouvant avoir par lui-même une valeur de critère décisif — un « être » qui en est indépendant ; cet « être » ou cette sainteté se révèle par ses tendances, et par le parfum spirituel qu'il projette, pour ceux qui en sont témoins, sur ses extériorisations[6]. D'une part, le musulman conclut de la vérité absolue du Message à la sainteté totale du Messager, alors que le chrétien procède inversement ; d'autre part, il se fonde sur les récits de ceux qui, ayant connu le Prophète, témoignent de son incomparabilité.

* * *

Quelques considérations sur le fondement métaphysique de la prophétie s'imposent ici. L'homme ne peut connaître, à un degré quelconque, le « Soi » sans le concours — et la « bénédiction » — de la « Personne divine » ; de même, on ne peut s'approcher de la Personne divine sans le concours et la bénédiction du « Dieu manifesté », c'est-à-dire du reflet divin dans la substance cosmique : « Nul n'arrive au Père, si ce n'est par Moi », a dit le Christ, et un *hadīth* nous apprend que « nul ne rencontrera Allāh qui n'aura pas rencontré préalablement le Prophète ».

Il y a en effet trois grandes théophanies, ou trois hypostases, en sens descendant : premièrement le Sur-Être ou le Soi, la Réalité absolue, *Ātmā ;* deuxièmement l'Être ou le Seigneur, qui crée, révèle et juge ; et troisièmement l'Esprit divin manifesté, qui possède trois modes : l'Intellect universel ou archangélique, l'Homme-Logos qui

[6] La fameuse « cérémonie du thé », dans le Bouddhisme japonais, est un exemple devenu liturgique de cette extériorisation intériorisante — ou de cette « manifestation du Vide » — que sont les actes même ordinaires des hommes remplis de Dieu. La « cérémonie du thé » est grande, non en vertu d'une sublimité morale, mais par un « être » ou une gnose qui se manifeste dans une activité *a priori* anodine, mettant ainsi en valeur le contraste entre la profondeur de l'« être » et la modestie de l'acte. Un exemple d'un autre ordre nous fournit la vie d'Abd El-Qādir El-Jīlānī : le saint raconte une petite histoire de chats, et toute l'assistance se met à pleurer d'émotion spirituelle, après avoir écouté avec ennui le brillant sermon d'un grand théologien.

révèle en langage humain, et l'Intellect en nous, lequel n'est « ni créé ni incréé », et qui confère à l'espèce humaine son rang central, axial et « pontifical », et quasi divin à l'égard des autres créatures.

C'est ce mystère du « Dieu manifesté » qui explique, dans une perspective aussi rigoureusement unitaire et transcendanta-liste — non immanentiste — que l'Islam, l'immense importance des « prières sur le Prophète », lesquelles resteraient inintelligibles sans le caractère en un certain sens « divin » du Messager ; les informations traditionnelles sur la personne du Prophète permettent de se rendre compte de la nature, d'une part incontestablement humaine, mais d'autre part tout aussi incontestablement surhumaine du Logos manifesté.

Pour mieux faire comprendre cette doctrine — ésotérique au point de vue musulman — nous proposerons l'image suivante : quand le soleil se mire dans un lac, on peut distinguer premièrement le soleil, deuxièmement le rayon, et troisièmement le reflet ; or on pourrait discuter à perte de vue sur la question de savoir si une créature qui ne verrait que le reflet, — le soleil étant caché à sa vue par un obstacle quelconque, — ne verrait que la seule eau ou au contraire verrait réellement quelque chose du soleil. Ceci est incontestable : sans le soleil, l'eau ne serait même pas visible, et elle ne porterait en tout cas aucun reflet ; on ne peut donc nier que celui qui voit l'image réfléchie du soleil voit par là « d'une certaine manière » le soleil lui-même, comme l'énonce cette parole mohammédienne : « Qui m'a vu, a vu la Vérité (Dieu). »

Certes, l'Islam est étranger à tout avatarisme ; cependant, il ne peut pas ne pas attribuer à la qualité prophétique de son Révélateur une vertu unique, étant donné que la raison suffisante de toute manifestation du Logos est de se manifester comme la seule manifestation du Logos, ou la plus ample, ou la première ou la dernière, ou celle de l'essence du Logos, et ainsi de suite. Aucun Nom divin n'est l'autre, mais chacun est Dieu ; et chacun devient central dès qu'il se révèle ou dès qu'on l'invoque, car c'est Dieu qui se révèle en lui et c'est Dieu qu'on invoque en lui ; et cela s'applique aussi, *mutatis mutandis,* — et pour parler en termes bouddhiques — à l'*Adi-Buddha* qui, projeté di-

versement dans le temps et l'espace, célestes aussi bien que terrestres[7], est toujours le même Logos.

En parlant des grandes théophanies, — Sur-Être, Être et Centre divin de l'Existence, ou Soi, Seigneur et Logos-Intellect, — nous avons mentionné également, en le rattachant au Logos, l'Intellect humain, lequel n'est « ni créé ni incréé » : nous pouvons distinguer ainsi, si nous voulons, une quatrième théophanie, le Logos refléchi dans le microcosme ; c'est le même Logos divin, mais se manifestant « à l'intérieur » et non « à l'extérieur ». Si « nul n'arrive au Père si ce n'est par Moi », cette vérité ou ce principe s'applique également au pur Intellect en nous : dans l'ordre sapientiel, — et ce n'est que dans cet ordre que nous pouvons parler d'Intellect et d'intellectualité sans y mettre d'implacables réserves, — il importe de soumettre toutes les puissances de l'âme au pur Esprit, lequel s'identifie, mais d'une manière informelle et ontologique, au dogme fondamental de la Révélation et par là même à la *Sophia Perennis*[8].

* * *

L'Islam insiste volontiers sur la pauvreté du Prophète, laquelle apparaît parfois comme la quintessence des vertus, en tant qu'elle est librement consentie et pieusement pratiquée. On peut dire sans exa-

---

[7] Les Paradis sont au-delà de l'étendue et de la durée au sens physique ou terrestre, niais ils n'en comportent pas moins des conditions strictement analogues, pour la simple raison que tout cosmos exige d'une part une condition de stabilité et de simultanéité, et d'autre part une condition de changement ou de succession. Il n'y a pas de cosmos sans expansion et sans rythme.

[8] Quand les Anciens voyaient la sagesse et la félicité dans la soumission à la « raison » à la fois humaine et cosmique, ils se référaient directement ou indirectement, consciemment ou inconsciemment, à l'Intellect un. La preuve en est précisément qu'ils rattachaient la raison à la Nature universelle ; l'erreur était chez beaucoup de réduire pratiquement cette Nature à la raison humaine, après avoir réduit Dieu à la Nature. Cette double réduction est la définition même du paganisme gréco-romain, ou de l'esprit gréco-romain en tant qu'il était païen, non platonicien ; et nous pourrions ajouter que seul l'Homme-Logos ou la Révélation met en valeur ou « ressuscite » la raison, et seule la notion du Réel absolu et de sa transcendance donne un sens à la Nature.

gération que l'un des traits fondamentaux de l'Islam est son culte de la pauvreté, lequel s'étend de la Sounna jusqu'à l'art : la splendeur des mosquées est une richesse empreinte de pauvreté, leur étincellement se trouve neutralisé par une calme monotonie, même dans l'art persan et turc où la richesse est plus accusée que dans l'art des Arabes[9]. Le Koran est le paradigme de cet équilibre : psalmodier le Koran, c'est boire la sainte pauvreté ; l'élément ivresse ne manque pas, mais c'est une ivresse sobre, comparable à la poésie du désert[10]. On a souvent relevé la sécheresse du style koranique — exception faite de quelques sourates et de quelques passages — sans se rendre compte de la puissance virile de ce style ; parler de Dieu en arabe, c'est en parler avec force. En fait, la sécheresse moyenne du style koranique prévient l'éclosion d'un individualisme titanesque et dangereusement créateur ; elle a créé un type humain enraciné dans la pieuse pauvreté et la sainte enfance.

L'âme arabe est faite de pauvreté, et c'est de ce fond que se détachent les qualités d'ardeur, de courage, de ténacité et de générosité. Tout dérive de la pauvreté, se déploie en elle et se résorbe en elle ; l'originalité de l'éloquence arabe, qu'elle soit chevaleresque ou moralisatrice, est qu'elle est pauvre ; sa prolixité est celle du désert.

Il y a dans le paupérisme islamique un message universel, que l'on trouve tout autant dans l'Évangile, mais avec moins d'obsédante monotonie ; il s'agit de rappeler à l'homme que la norme du bien-être est, non un maximum, mais un minimum de confort, et que les vertus cardinales sous ce rapport sont le contentement et la gratitude. Mais ce message serait peu de chose s'il n'était l'expression

---

[9] On dénie parfois à l'art musulman son caractère arabe et sa puissante originalité, sous prétexte qu'il se compose d'emprunts, ce qui, dans la mesure très relative où on peut l'admettre, est de toutes façons en dehors de la question. Or d'un côté, l'art musulman — même persan, turc ou indien — est profondément arabe du fait de l'Islam qui le détermine ; d'un autre côté, cet art est parfaitement original et ne peut pas ne pas l'être, du fait qu'il jaillit, quels que soient ses modèles, d'une orthodoxie intrinsèque et partant d'une inspiration céleste.

[10] Selon une tradition islamique, l'âme d'Adam refusa d'abord d'entrer dans le corps fait de terre glaise, et ne s'y décida que lorsqu'une musique céleste l'y entraîna ; or cette musique se trouve reproduite dans le Koran sous la forme de la sourate *Ya Sīn.*

d'une vérité qui englobe tout notre être, et que l'Évangile exprime en ces termes : « Bienheureux les pauvres dans l'esprit, car à eux sera le royaume des Cieux ». La base koranique de la pauvreté spirituelle selon l'Islam est ce verset : « O hommes, vous êtes les pauvres envers Dieu, et Dieu est le Riche, à qui reviennent toutes les louanges. » Les « pauvres » sont ceux qui savent qu'ils n'ont rien par eux-mêmes et qu'ils ont besoin de tout de la part d'un autre ; le « Riche » est celui qui se suffit à lui-même et qui vit de sa propre substance[11]. L'*Islām*, en tant que « résignation » à la Volonté divine, est pauvreté ; mais celle-ci n'est pas une fin en soi, elle a toute sa raison d'être dans son complément positif, si bien que la parfaite pauvreté débouche sur la richesse, que nous portons en nous-mêmes puisque le Transcendant est également l'Immanent. Mourir pour la Transcendance, c'est naître à l'Immanence.

[11] Sourate « Le Créateur », 15. Le « Riche » est littéralement l'« Indépendant » (*Ghaniy*), qui n'a besoin de rien ni de personne puisqu'il est la source de tout et qu'il contient tout en lui-même ; et c'est pour cela qu'il est aussi le « Louange » (*Hamīd*).

LE MESSAGE KORANIQUE DE SEYYIDNĀ AÏSSĀ

Pour l'Islam, le Christ est : sans père humain, « comme Adam » ; indissolublement lié à la Vierge ; incompris (*et tenebrae eum non comprehenderunt*), d'où la nécessité d'une synthèse finale, l'Islam ; perpétuellement en voyage (*Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet*), guérissant les malades et ressuscitant les morts ; Sceau de la sainteté (*Spiritus ubi vult spiral… sed nescis unde veniat aut quo vadat*), et par là représentant-type — ou la manifestation directe et miraculeuse — de l'ésotérisme sous ses deux aspects d'amour et de sapience[1]. Rien ne paraît cependant plus étrange et moins convaincant pour le chrétien que la mention, dans le Livre sacré des musulmans, d'un Christ se bornant à confirmer la Thora et à annoncer l'avènement d'un autre Prophète ; or comme il arrive souvent dans le Koran, ou dans les Écritures sémitiques en général, la simplicité et l'étrangeté du mot à mot exprime — ou recouvre — une géométrie spirituelle qu'il faut comprendre quant à son principe et déchiffrer quant à son contenu[2]. Il faut — dire que l'Islam représente un cas particulière-

[1] *Hadīth :* « Celui qui atteste qu'il n'y a d'autre divinité que Dieu, qui n'a pas d'associé ; que Mohammed est son serviteur et son Envoyé ; que Jésus est son serviteur et son Envoyé, son Verbe, jeté dans Marie, et le Souffle émané de Lui : que le Paradis est une vérité, comme l'est aussi l'enfer ; Dieu le fera entrer en Paradis, quelles qu'aient été ses œuvres. »

2 Un exemple : « O Envoyés, mangez des bonnes choses (*tayyibāt*) et agissez en bien (*çālihā*) ; en vérité, Je sais infiniment ce que vous faites » (XXIII, 52). Or le sens de ce verset fort elliptique, et au premier abord stupéfiant, est le suivant : « Que nul

ment difficile au point de vue chrétien du fait que le Koran combine une perspective différente de la chrétienne avec un symbolisme très voisin ; les malentendus qui en résultent sont sans doute providentiels puisque chaque religion doit être ce qu'elle est et ne peut se confondre avec d'autres crédos, de même que chaque individu est homme sans pouvoir être les autres individus, pourtant humains eux aussi.

Cette analogie, qui est bien plus qu'une simple comparaison, comporte une doctrine cruciale à notre point de vue : toute Révélation est en effet « vrai homme et vrai Dieu », c'est-à-dire « vrai ego et vrai Soi », ce qui explique précisément les divergences à la surface de l'Unité. Une Révélation est un « moyen de salut », et un tel moyen est ce que les bouddhistes appellent un *upāya,* un « mirage céleste »[3], sans qu'il y ait dans ce mot aucune nuance péjorative, si ce n'est que l'Absolu seul est purement réel ; ce moyen est forcément tiré de la Substance cosmique ou samsârique, donc de *Māyā ;* et ce sens, précisément, est compris ou sous-entendu aussi bien dans la *Shahādah* que dans la notion des deux natures du Christ, et notamment dans cette parole : « Que m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul. »

On peut mesurer l'espace au moyen d'une spirale aussi bien que d'une étoile, mais aucune mesure n'est l'autre ; il en va de même des théologies en tant que mesures de l'Infini. L'ésotérisme a pour fonction d'englober les mesures que l'exotérisme exclut, et ne peut pas ne pas exclure ; toutefois, que l'ésotérisme connaisse telle mesure métaphysique ne signifie point qu'il connaisse ipso *facto* la coïncidence de cette mesure avec telle religion étrangère, car la gnose est

---

ne reproche à Mohammed en particulier, ni aux Envoyés en général, de ne point faire pénitence ; étant Prophètes, ils en sont dispensés en vertu de leur perfection suréminente, laquelle procède de l'Ordre divin (*amr*) *;* et ils agissent normativement — « en bien » de par leur nature en vertu même de cet Ordre, toute qualité venant de Dieu ; et Dieu sait infiniment mieux que quiconque ce qu'il en est. » Donc, l'Ordre divin a été donné dans l'éternité et avant la création. On se rappellera ici la réponse du Christ à ceux qui reprochèrent aux disciples de ne point jeûner ; c'est sans doute par analogie avec cet incident que le verset cité fait suite à un passage concernant Jésus.

[3] « Mirage » qui rend intelligible la Vérité pure et sans lequel celle-ci resterait inaccessible. Le complément en quelque sorte féminin est *Prajnā,* la Connaissance libératrice.

une science essentielle et qualitative, elle est donc indépendante de la connaissance des faits étrangers à son cadre traditionnel.

Les musulmans envisagent le Christ sous le rapport « cercle concentrique », lequel est celui de la discontinuité « Créateur-créature » ; les chrétiens l'envisagent sous le rapport « rayon », lequel est celui de la continuité métaphysique, mais ils n'admettent ce rapport que pour le seul Christ, alors que les hindous l'appliquent à tous les *Avatāras* et même — mais d'une façon éminemment différente et moins directe — à tout ce qui est créé. L'ésotérisme sapientiel[4] combine le « cercle » avec la « croix », quel que soit le « type géométrique » — si l'on peut dire — de son contexte religieux.

Selon le Koran, le message de Jésus — Seyyidnā Aïssā — présente essentiellement trois aspects, dont l'un correspond au passé, l'autre au présent, et le troisième à l'avenir : le Christ koranique se présente en effet comme confirmant ce qui a été révélé avant lui, à savoir la Thora[5], et comme prédisant ce qui viendra après lui, « un Envoyé dont le nom est Ahmad »[6] ; et pour le présent, Jésus fait don d'un repas descendu du Ciel, dans lequel on reconnaîtra sans peine l'Eucharistie[7].

---

[4] Cette épithète est nécessaire parce qu'il y a aussi un ésotérisme qui se définit comme tel en fonction des libertés qu il prend — *de jure* et à l'égard de la « lettre » — au seul point de vue de l'amour et de l'*unio mystica.*

[5] « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais accomplir » (Mt. V, 17).

[6] « Et quand Jésus, fils de Marie, dit : 0 Fils d'Israël, je suis l'Envoyé d'*Allāh* vers vous, confirmant ce qui, de la Thora, est antérieur à moi, et annonçant un Envoyé qui viendra après moi et dont le nom est Ahmad » (Koran, LXI**,** 6).

[7] « Fais descendre sur nous une table du Ciel qui sera pour nous un festin... » (Koran, V, 114). — Selon les commentateurs, ce repas fut un poisson, ce qui symbolise le passage d'un état à un autre, ou une grâce régénératrice. On sait que dans l'Église primitive le poisson est un emblème du Christ, le mot grec *ichthys,* « poisson », se laissant décomposer en les initiales des mots *Yesoūs Christos Theoū Yios Sotēr,* « Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur ». Ce symbolisme est mis en rapport avec le métier des apôtres Pierre, André, Jacques et Jean, et avec la parole du Christ les appelant à l'apostolat ; la grâce régénératrice est représentée par l'eau baptismale, d'où le terme de « piscine » (*piscina*), « étang de poissons ». — On se rappellera

Pour comprendre le sens profond, et partant universel, de la prédiction de Seyyidnā Aïssā, il importe de savoir tout d'abord que le ternaire « passé-présent-avenir » représente également un autre ternaire : « extérieur-centre-intérieur » ; c'est ce second ternaire qui fournit la clef du message proprement ésotérique du Christ et aussi, par là même, du sens ésotérique des passages koraniques concernant Seyyidnā Aïssā. Selon cette acception, « l'Envoyé qui viendra après moi » n'est autre que le Logos à la fois transcendant et immanent, donc, 1e « Prophète intérieur », ou l'Intellect considéré sous son double aspect humain et divin ; c'est l'« Esprit divin » dont le mystère se trouve effleuré plus d'une fois dans le Koran[8].

Selon l'interprétation musulmane la plus ordinaire, cet « Envoyé nommé Ahmad » est le Prophète ; pour comprendre le sens de cette assimilation, il faut tenir compte de deux choses : premièrement, que l'Islam correspond, dans le déroulement cyclique du ternaire monothéiste, à la « connaissance » ou la « gnose », le Christianisme représentant l'« amour », et le Judaïsme l'« action » ; sous ce rapport, l'assimilation du Mohammed historique à la dimension de gnose est donc chose parfaitement plausible. Deuxièmement, le nom Ahmad est le « nom céleste » du Prophète ; dans le passage en question, il s'agit donc moins d'une réalité terrestre que de sa racine

---

ici l'histoire koranique du poisson de Moïse, lequel, ayant été touché par une goutte de la Fontaine d'Immortalité, redevint vivant et rentra dans la mer, ce qui indique également le passage d'un état à un autre par une grâce vivifiante ; enfin, dans l'Hindouisme, le *Matsya-Avatāra* — Vichnou incarné comme poisson — marque lui aussi, en connexion avec un symbolisme de déluge et d'arche, le passage d'un cycle à un autre.

[8] « Et ils te questionneront au sujet de l'Esprit (*Rūh*) ; dis-leur : l'Esprit procède de l'Ordre de mon Seigneur (*min Amri Rabbī* et vous n'avez reçu de la science que peu de chose » (XVII, 85). Le fait que, dans d'autres passages, l'Esprit n'est pas englobé dans les anges mais est nommé séparément, indique sa qualité quasiment divine, ce qu'expriment précisément les mots « de l'Ordre de mon Seigneur » ; la fin de la phrase que nous venons de citer indique que l'Esprit est un mystère, donc une réalité difficilement accessible à l'entendement humain. On enseigne traditionnellement que l'Esprit est si grand qu'il occupe la même étendue que tout l'ensemble des anges, et aussi, que lui seul ne mourra pas avant le Jugement Dernier.

céleste, ce qui nous ramène à la dimension intérieure à laquelle nous avons fait allusion.

Ce « Paraclet » promis par le Christ est « Esprit de Vérité » ; il est, non point « consolateur » comme le veut une traduction fautive, mais « assistant », c'est-à-dire que cet Esprit assiste « de l'intérieur » les croyants en l'absence de la présence « extérieure » de Jésus. On sait que les commentateurs musulmans lisent *Perikletos,* l'« Illustre », pour *Paraklētos,* et qu'ils voient dans ce mot grec une traduction du nom *Ahmad,* qui dérive comme le nom *Muhammad* de la racine *hamada,* « louer », « exalter » ; certains ont arabisé *Perikletos* en *Faraqlīt*, « celui qui distingue entre la vérité et l'erreur » en se référant à la racine *faraqa,* « séparer », « discerner », — dont dérive *El-Furqan,* un nom du Koran, — ce qui relève, non de l'etymologie bien entendu, mais de cette méthode d'interprétation phonétique que les hindous appellent *nirukta*[9]. Quoi qu'il en soit, si le Prophète de l'Islam est assimilé à l'« Esprit de Vérité » prophétisé par le Christ, c'est précisément parce qu'il représente, avec l'Islam qu'il manifeste, la perspective de gnose, exprimée scriptu-rairement et dogmatiquement par l'Attestation unitaire, le *Lā ilaha illā 'Llāh ;* mais en outre, cet Esprit est essentiellement l'Intellect, donc l'« Intérieur », sous son double aspect d'organe de Connaissance et de dimension d'Infini, le « Royaume de Dieu qui est au-dedans de vous » ; c'est en connexion avec cette perspective, ou avec cette réalité, que Seyyidnā Aïssā est *Khātam el-wilāyah,* « Sceau de la sainteté »[10].

Et ceci nous permet de préciser le point suivant : Seyyidnā Aïssā, selon le Koran, est « envoyé aux Fils d'Israël » ; or, outre que ce terme d'Israël est susceptible de l'extension relevée par saint Paul[11], Jésus

[9] Nous nous permettrons de faire remarquer à cette occasion — bien que cela soit sans rapport avec notre sujet — que les interprétations apparemment étymologiques des noms sacrés dans la Légende Dorée relèvent de cette même méthode ; elle sont donc loin des fantaisies gratuites qu'on a voulu y voir.

[10] Seyyidatnā Maryam — la Vierge Marie — participe de cette précellence ; elle est la reine des saintes au Paradis musulman.

[11] L'incident du centurion de Capharnaüm, ou plus précisément les paroles de Jésus qui lui donnent sa substance doctrinale, ont la même singnification d'universalité.

avait — et a en principe — une mission concernant les juifs comme tels, mission purificatrice d'une part et ésotérique d'autre part, les deux choses étant d'ailleurs liées ; c'est dire que Jésus est « Sceau de la sainteté », non seulement au point de vue des musulmans, mais aussi, et même *a priori,* pour les fidèles de la Thora, *de jure* tout au moins.

A un autre point de vue, cette expression même de *Khātam el-wilāyah* indique que le triple message du Christ koranique a le sens, non seulement d'un message unique et particulier, mais aussi d'un type de message, qu'il y a place par conséquent dans l'Islam, comme dans tout autre cadre traditionnel, pour une sagesse « aïssaouïenne », une *hikmah issāwiyah,* caractérisée précisément par la tridimensionalité dont il a été question. En résumé, la sagesse aïssaouïenne, premièrement manifeste son accord avec la Vérité « antécédante », donc primordiale et sous-jacente, — la *Religio perennis,* — deuxièmement offre une manne céleste, une ambroisie ou un nectar, et troisièmement ouvre la voie à la « Prophétie immanente », à savoir la sainteté ou la gnose. Si l'on nous objecte que ce schéma s'applique à toute religion, nous répondrons que cela est évident et que toute Révélation offre un schéma qui tout en étant caractéristique pour elle, peut s'appliquer à toute autre Révélation ; cette constatation pourrait n'être qu'un jeu de l'esprit, mais en fait, elle répond à un certain besoin de causalité et peut donc trouver sa place ici[12].

* * *

Ajoutons que d'après les visions d'Anne-Catherine Emmerich, le Christ aurait eu plus d un entretien avec des païens.

[12] En d'autres termes : nous pouvons entendre la perspective aïssaouïenne de trois manières différentes : premièrement, c'est le message historique de Jésus ; deuxièmement, c'est la sagesse spécifiquement aïssaouïenne, telle que nous l'avons définie ; et troisièmement, c'est l'aspect aïssaouïen de toute religion. Selon ce dernier sens, toute tradition spirituelle présente d'une manière ou d'une autre les trois dimensions que nous rencontrons dans le message du Christ koranique, de même qu'il y a, par exemple, une sagesse mohamédienne de caractère universel et, du même coup, un aspect mohammédien de toute religion, celui de pureté originelle, de synthèse, d'équilibre, de « platonisme » intemporel.

Un caractère frappant du message aïssaouïen est sa dimension mariale ou maryamienne[13] : dans le Koran, Jésus et Marie sont en effet étroitement associés au point d'apparaître presque comme une manifestation unique et indivisible ; le Christ est « Jésus Fils de Marie », — Aïssā ben Maryam, — et le Koran rend compte de cette unité « Jésus-Marie » en ces termes : « Et Nous (Allāh)[14] avons fait un signe (miraculeux) du Fils de Maryam et de sa Mère, et Nous leur avons donné comme asile une hauteur offrant la tranquillité (et la sécurité) et arrosée de sources » (XXIII, 50)[15]. Cette association de l'*Avatāra* et de sa *Shakti*[16] — pour parler en termes hindous — apparaît jusque dans la Trinité « Dieu-Jésus-Marie » que le Koran attribue au Christianisme, tout en désignant ainsi, d'une part à titre de réprobation un état de fait psychologique, et d'autre part à titre d'allusion ésotérique un mystère inhérent à ce que nous avons appelé le « message aïssaouïen » ; car ce message est également, et par définition, un message maryamien, du fait que la Vierge est l'« épouse du Saint-Esprit

---

[13] L'emploi des adjectifs arabisants doit rappeler qu'il s'agit d'une perspective enracinée dans le Koran et non a *priori* de théologie chrétienne.

[14] « Quand les anges dirent : ô Maryam, en vérité Allāh t'annonce la bonne nouvelle de l'arrivée d'une Parole de Lui (*bi-Kalimatin minhu*) dont le nom sera le Messie Aïssa fils de Maryam, (qui sera) illustre dans l'Immédiate (l'ici-bas) et la Dernière d'au-delà), et qui sera parmi les Rapprochés (*Muqarrabūn*) ». — Cette annonce — d'apparence banale au point de vue chrétien — comporte en réalité un « symétrisme » caractéristique du langage koranique et de l'esprit arabe en général : Jésus est a *priori* une « parole » de Dieu, il sera donc a *posteriori* proche de Lui, comme un cercle qui se referme ; il est « illustre », c'est-à-dire grand et vénéré, a *priori* dans cette vie, et a *posteriori* dans l'autre. Selon Baidāwī, Jésus est « Prophète en ce monde-ci et Intercesseur dans l'autre monde ». Le mot *muqarrab,* « rapproché », comporte une allusion à la perfection angélique la plus élevée, — faite de « luminosité » et de « proximité », — celle d'*Er-Rūh,* l'« Esprit divin », dont on ne peut dire humainement s'il est créé ou incréé. On a dit que la « Parole » insufflée dans le corps de Marie ne fut autre que la parole créatrice *kun,* « sois ! » dont sont sortis Adam et le monde entier.

[15] Ou encore : « Et celle qui garda intacte sa virginité ; et nous insufflâmes en elle de Notre Esprit et fîmes d'elle et de son fils un signe pour l'univers » (XXI, 91).

[16] Selon un *hadīth,* « aucun enfant ne naît sans que le diable ne l'ait touché en le faisant crier, exceptés Marie et son fils Jésus ».

» et qu'elle est un aspect de la Voie et de la Vie. Nous pensons ici à l'intégration de l'âme (*nafs*) dans la « substance mariale » ; l'esprit (*Rūh*), lui, se trouve aspiré par le « principe christique ». Cet aspect de la spiritualité a été mis en évidence par saint Bernard, puis par Dante[17] et, plus tard, par saint Louis-Marie Grignion de Monfort[18], pour ne citer que ces trois noms ; il convient d'ajouter que cette perspective est indépendante de la distinction entre la voie d'amour et celle de la gnose, qu'elle se trouve dans l'une comme dans l'autre, comme le prouve l'aspect « mariai » ou « shaktique » dans la voie d'Ibn Arabī.

En langage islamique, la distinction entre les termes *calāt,* « bénédiction », et *salām,* « paix », de même que les verbes correspondants *çallā* et *sallam,* employés eulogiquement après les

---

[17] « Le nom de la belle fleur (Marie) que j'invoque toujours, matin et soir, porta mon esprit à contempler la lumière la plus grande (*il maggior fuoco,* la Vierge). Et lorsque mes deux yeux m'eurent retracé les dimensions (de bonté et de beauté) de la vivante étoile,… des profondeurs du Ciel je vis descendre une flamme formant un cercle comme une couronne, qui vint ceindre l'étoile (la Vierge) et se mouvoir autour d'elle » (*La Divine Comédie, Paradis,* XXIII, 88-96).

[18] « Marie a été très cachée dans sa vie : c'est pourquoi elle est appelée par le Saint Esprit… *Aima Mater,* Mère cachée et secrète… la divine Marie est le paradis terrestre du nouvel Adam… La sainte Vierge est le moyen dont Nôtre-Seigneur s'est servi pour venir à nous ; c'est aussi le moyen dont nous devons nous servir pour aller à lui… On peut, à la vérité, arriver à l'union divine par d'autres chemins… Mais par le chemin de Marie, on passe plus doucement et plus tranquillement… Saint Augustin appelle la Sainte Vierge « le moule de Dieu »… Celui qui est jeté dans ce moule divin est bientôt formé et moulé en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en lui : à peu de frais et en peu de temps, il deviendra Dieu, puisqu'il est jeté dans le même moule qui a formé Dieu… Mais souvenez-vous qu'on ne jette en moule que ce qui est fondu ou liquide… » (Saint Louis-Marie Grignon de Montfort : *La vraie dévotion à la Sainte Vierge*). On s'étonnera sans doute d'entendre parler d'une voie « facile » et « rapide », mais il faut savoir que cette possibilité présuppose des qualités particulières et exige des attitudes qui en fait sont loin d'être à la portée de tout le monde ; la difficulté est ici moins dans le « faire » que dans l'« être ». La perfection mariale ou « shaktique », c'est d'être comme Dieu nous a créés. — Citons également, à cause de leur opportunité, ces paroles du même auteur : « Ne vous embarassez point, sans une spéciale vocation de lieu, dans les choses extérieures et temporelles quelque charitables qu'elles paraissent, car l'exercice extérieur de la charité du prochain a fait perdre à quelques-uns 1'esprit d'oraison… Croyez que les grandes choses qui se font sur la terre, se font dans l'intérieur… » (*Instructions spirituelles*).

noms des Prophètes, permet de préciser la nature respective des réalités « aïssaouïenne » et « maryamienne », ou christique et mariale, la première correspondant à la *calāt* et la seconde au *salām.* Rappelons à cet égard un point que nous avons déjà relevé ailleurs[19], à savoir que — selon le Cheikh El-Allaoui — l'acte divin (*tajallī*) exprimé par le mot ça*lli*, « bénis », est comme l'éclair et implique l'extinction du réceptacle humain, tandis que l'acte divin exprimé par le mot *sallim*, « salue », répand l'influence divine dans la substance de l'individu, à la manière de l'eau, qui conserve, non du feu, qui brûle ; et c'est là la différence entre les grâces mariales et christiques. Celles-ci sont « verticales » et celles-là « horizontales » ; l'influence féminine prédispose à la réception équilibrée et harmonieuse de l'influx viril ; en d'autres termes, l'âme à la fois durcie et dispersée revêt en quelque sorte la bonté, la beauté[20], la pureté et l'humilité[21] de la Vierge afin d'être agréée de Dieu[22]. Il y a là un rapport évident, d'une part avec la renaissance « d'eau et d'esprit », — l'eau correspondant au principe virginal, — et d'autre part avec les espèces eucharistiques, où le pain représente ce que nous pourrions appeler l'« homogénéité mariale » ; en termes islamiques, cette homogénéité est l'influence du *salām* qui complète et « fixe » celle de la *calāt.* Le principe virginal assume ainsi des fonctions apparemment opposées, suivant l'aspect qu'il manifeste : il est à la fois réceptif, donc passif ou plastique, et conservateur ou coagulant ; à un

[19] *Comprendre l'Islam,* chapitre *Le Prophète.*

[20] Car « les Bouddhas sauvent aussi par leur surhumaine beauté » ; ce sens se retrouve dans le « Cantique des Cantiques ». La légende Dorée spécifie que Marie, tout en étant extraordinairement belle, éteignait toute passion chez ceux qui la regardaient.

[21] Conscience du néant existentiel devant Dieu, et effacement à l'égard des hommes. La Vierge a vécu dans l'effacement et a refusé de faire des miracles ; le quasi-silence de l'Évangile à son sujet manifeste cet effacement profondément significatif sous plus d'un rapport ; Maryam s'identifie ainsi à la Vérité ésotérique (*Haqīqah*) en tant que Révélation secrète correspondant au « Vin » de la *Khamriyah.*

[22] Il faut se souvenir dans ce contexte que pour le Vichnouisme, toute âme est une *gop*ā, une servante — et amante — de Krishna, et s'identifie ainsi à Rādhā, qui est leur sommet et leur quintessence.

point de vue supérieur il assume un aspect d'« intériorité fluide » ou « nectarienne », selon sa réalité de suprême, *Shakti.*

L'Esprit divin manifesté est comparable, à certains égards, à l'image réfléchie du soleil sur un lac ; or il y a, dans cette image, un élément féminin ou « horizontal », et c'est la luminosité potentielle inhérente à l'eau, et le calme parfait de la surface que n'agite aucun vent ; et puisque ces qualités permettent la réverbération parfaite de l'astre solaire, elles sont déjà quelque chose de celui-ci ; c'est ainsi que le Récipient primordial est une projection providentielle ou une sorte de dédoublement du Contenu divin. La Féminité primordiale « était là lorsqu'il (Dieu) disposa les Cieux, lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme, lorsqu'il affermit les nuages en haut et qu'il dompta les sources de l'abîme, lorsqu'il fixa sa limite à la mer pour que les eaux n'en franchissent pas les bords, lorsqu'il posa les fondements de la terre » (Pr VIII, 27-29) ; or les qualités de cette *Materia Prima* ou de cette *Prakriti* sont la pureté ou la transparence, puis la réceptivité à l'égard du Ciel et l'union intime avec celui-ci ; et Seyyidatnā Maryam, la Vierge, est décrite en effet comme « élue et purifiée »[23], puis comme « soumise »[24] et « croyant aux Paroles de son Seigneur »[25]. Elle n'existe

[23] « O Maryam, en vérité Allāh t'a élue et t'a purifiée, et t'a élue parmi les femmes de l'Univers (toutes les femmes) » (*Koran* III, 42). — La première élection est intrinsèque, Allāh a choisi la Vierge en elle-même et pour Lui-même ; le second choix est extrinsèque, Il l'a choisie par rapport au monde et pour un plan divin.

[24] « O Maryam, sois en oraison (*uqnutī*) devant ton Seigneur et prosterne-toi (*usjudī*) et incline-toi (*arka'ī*) avec ceux qui s'inclinent » (ibid. 43). — Comme en d'autres passages, l'ordre donné à la créature avatârique ne fait qu'exprimer la nature de cette créature, les perfections cosmiques relevant toujours d'un ordre (*amr*) divin ; en prononçant son ordre dans l'éternité, Dieu crée la nature de la Vierge. Les anges ne font que répéter cet ordre à la gloire de Marie. — Un fait digne de remarque est que ce verset montre en somme que les mouvements de la prière musulmane relèvent de la nature mariale.

[25] Et Maryam fille d'Imrān, qui garda intacte sa virginité : Nous y insufflâmes (un élément) de Notre Esprit (*min Rūhinā*) ; et elle déclara véridiques (*çadaqat*) les nous-Paroles, et aussi les Livres, de son Seigneur, et fut de ceux qui sont constants dans l'oraison. » — Il convient de noter qu'il y a dans le Koran comme dans d'autres Écritures, des récits paraboliques dont la fonction est moins de relater des

pas sans la Parole divine, ni la Parole divine sans elle ; ensemble avec cette Parole, elle est tout. * *

Quand un saint musulman se réfère à Seyyidnā Aïssā ou à sa Mère — ou encore à Seyyidnā Idrīs (Hénoch) par exemple, ou à Seyyidnā El-Khidr (Elie) — cette référence relève du *tawfîq* (« secours divin ») ou du *maqâm (*« station ») d'une spiritualité très élevée[26] et non d'un schéma religieux ; celui-ci est ici purement koranique et mohammé-dien, par la logique des choses[27].

Nous avons déjà vu dans ce qui précède en quoi peut consister une référence spirituelle à la réalité « Aïssā-Maryam » ; pour préciser encore le caractère d'une telle référence, nous voudrions rappeler l'entretien entre Jésus et Nicodème, — entretien qui eut lieu la « nuit », ce qui évoque la *Laïlâ* ou la *Haqîqah* des soufis, — et où il fut dit qu'« à moins de renaître d'Eau et d'Esprit, nul ne peut entrer au Royaume de Dieu ». Or, l'Eau, à part d'autres significations plus contingentes, est la perfection selon Maryam, et l'Esprit est la perfection selon Aïssā, leur prototype cosmogonique étant « l'Esprit de Dieu planant sur les Eaux »[28] ; et il y a, dans le Cantique des Cantiques, une

---

faits que de dépeindre un caractère, une attitude, une situation, suivant ce qui importe pour l'« Intention divine ».

[26] Cette précision est indispensable, car il n'y a pas, en spiritualité islamique, de référence anticipée à un « Pôle » autre que le Fondateur de l'Islam. C'est sur la base de son *maqām* qu'un Ibn Arabī a pu avoir des contacts intérieurs avec Seyyidnā Aïssā.

[27] Mais ceci est indépendant du prestige dont jouit Marie en Islam. Nous voudrions rappeler ici qu'Ephèse, près de Smyrne, où eut lieu l'Assomption, est un lieu de pèlerinage où la Vierge opère des miracles pour les musulmans aussi bien que pour les chrétiens.

[28] « Les Eaux » ne doivent pas être confondues avec le chaos primordial, fait de « désert et vide » (*tohu va bohu*), mais on doit les interpréter comme la « Passivité divine », ou la Substance universelle toujours vierge ; c'est, en termes hindous, l'aspect *sattwa* dans *Prakriti,* lequel constitue l'essence même de celle-ci. Le *Mānava-Dharma-Shāstra* relève la « bienveillance » de la qualité de *sattwa ;* saint Bernard a célébré la « douceur » ou la « suavité » de la Vierge, que Dante à son tour a chantée en ces termes : « Quelle que soit la mélodie qui semble la plus douce ici-bas et qui ravisse le plus notre âme, elle paraîtra un nuage déchiré par le tonnerre si on la compare au son de cette lyre dont se couronnait le beau Saphir (Marie), lequel ren-

référence analogue, mise dans la bouche de la Bien-Aimée : « Je dors, mais mon cœur veille ». Le saint sommeil ou l'*apatheïa* se réfère au premier des deux mystères, et la sainte veille au second ; leur combinaison donne lieu à une alchimie spirituelle que retrouvons, sous des formes diverses, au sein de toutes les méthodes initiatiques. Le mental est en état de sommeil en tant qu'il se détache du monde, qui est éphémère et qui disperse ; la pensée reste donc dans une disposition calme et pure, parallèlement à l'acuité du discernement, car la sérénité a d'autant plus de prix que sa substance est intelligente [29] ; et le cœur, lui, est en état de veille parce que, ayant surmonté par la foi et les vertus — ou par la gnose — son durcissement et sa lourdeur, il accueille et transmet la Réalité divine qui est *Verbum, Lux et Vita.*

---

dit encore plus limpide le plus pur du ciel (*del quale il ciel più chiaro s'inzaffira*) » (Le Paradis XXIII, 97-102).

[29] Aussi la tradition chrétienne relève-t-elle la sagesse de la Vierge et sa science infuse ; sa force est dans son inviolabilité adamantine. Inversement, le pôle masculin doit posséder les qualités virginales afin de pouvoir s'identifier à l'Intelligence et à la Puissance.

LA DOCTRINE VIRGINALE

Nous entendons par « doctrine virginale » l'enseignement de la Sainte Vierge, tel qu'il apparaît, non seulement dans le *Magnificat,* mais aussi dans divers passages du Koran ; c'est dire que nous envisageons ici Marie non dans son seul aspect chrétien mais aussi en tant que Prophétesse[1] de toute la descendance abrahamique.

Le *Magnificat* (Lc. I, 46-55) contient les enseignements suivants : la sainte joie en Dieu ; l'humilité — la « pauvreté » ou l'« enfance » — comme condition de la Grâce ; la sainteté du Nom divin ; la Miséricorde qui ne tarit pas et son rapport avec la crainte ; la Justice immanente et universelle ; le secours miséricordieux accordé à Israël, ce nom devant s'étendre à l'Église puisqu'elle est, selon saint Paul, le prolongement et le renouveau supra-racial du Peuple Elu[2] ; ce nom doit s'étendre également, en vertu du même principe, à la

---

[1] Prophétesse non légiférante et fondatrice, mais illuminatrice. Il y a chez les musulmans une divergence de vue sur la question de savoir si Marie — Seyyidatnā Maryam — fut Prophétesse (*nabiyah*) ou simplement sainte (*waliyah*) ; la première opinion se fonde sur l'éminence spirituelle de la Vierge, c'est-à-dire sur son rang dans la hiérarchie des sommités spirituelles, tandis que la seconde opinion, qui est née d'une théologie pointilleuse et craintive, ne tient compte que du fait que Marie n'avait pas de fonction légiférante, point de vue « administratif » qui passe à côté de la nature des choses.

[2] « Israël son serviteur », dit le Cantique de la Vierge, en précisant ainsi que la servitude sacrée entre dans la définition même d'Israël, si bien qu'un Israël sans cette servitude n'est plus le Peuple Elu et que, inversement, une communauté monothéiste d'esprit abrahamien s'identifie à Israël — « en esprit et en vérité » — par le fait qu'elle réalise la servitude envers Dieu.

Communauté islamique puisque celle-ci relève également de la lignée abrahamienne. Car le *Magnificat* parle de la faveur accordée à « Abraham et à sa race », et non à Isaac et sa race exclusivement ; Abraham inclut tous les Sémites monothéistes, racialement et spirituellement, donc aussi au-delà des races corporelles.

Le rapport — énoncé par le *Magnificat* — entre la crainte et la Miséricorde est d'une importance capitale ; cette doctrine coupe court à l'illusion d'une religiosité superficielle et facile — très en vogue chez les « croyants » d'aujourd'hui — qui confond la Bonté divine avec les faiblesses de l'humanisme et du psychologisme, voire de la démocratie, ce qui est tout à fait dans la ligne du narcissisme moderne et de la désacralisation qui s'ensuit. Il est très significatif que dans les doctrines traditionnelles qui insistent le plus sur la Miséricorde — l'Amidisme par exemple — le point de départ est la conviction de mériter l'enfer et de n'être sauvé que par la Bonté du Ciel ; la voie consiste alors, non à se sauver par ses propres mérites puisque cela est considéré comme chose impossible, mais à se conformer moralement, intellectuellement et rituellement aux exigences d'une Miséricorde qui désire nous sauver et à laquelle nous n'avons qu'à nous ouvrir. Le cantique de Marie tout entier est imprégné d'éléments de Miséricorde et d'éléments de Colère et se réfère ainsi et à l'amour et à la crainte ; il empêche à tout jamais de se méprendre sur les lois de la Bonté divine. La douceur de la Vierge s'accompagne d'une pureté implacable, il y a en elle quelque chose de puissant qui rappelle les chants de triomphe des prophétesses Miryam et Débora ; en fait, le *Magnificat* chante une grande victoire du Ciel, et un débordement d'« Israël » au-delà des anciennes frontières.

Les sévérités du cantique mariai à l'égard des orgueilleux, des potentats et des riches, et les consolations adressées aux humbles, aux opprimés et aux pauvres, se réfèrent — à part leur sens littéral — à la puissance équilibrante de l'au-delà ; et cette insistance sur les alternances cosmiques s'explique aisément si nous nous souvenons que la Vierge elle-même personnifie l'Equilibre puisqu'elle s'identifie à la Substance cosmique à la fois maternelle et virginale, Substance d'Harmonie et de Beauté, mais par là même opposée aux déséquilibres.

Ces déséquilibres sont essentiellement, dans l'enseignement mariai, l'orgueil, l'injustice et l'attachement aux richesses[3] ; nous pourrions préciser : l'amour de soi, le mépris, du prochain, le désir de posséder, lequel comprend Tinsatiabilité et l'avarice.

Quant à la joie dont parle le cantique de la Vierge, elle va de paire avec l'humilité — la conscience de notre néant ontologique en face de l'Absolu — ou plus précisément : avec la Réponse divine à cette humilité ; ce qui est vide pour Dieu sera rempli par là même, comme l'explique Maître Eckhart à l'aide de l'exemple de la main abaissée et ouverte vers le haut. Et le message virginal selon le Koran, nous le verrons, c'est un message de générosité divine.

* * *

L'enseignement marial koranique insiste sur la Miséricorde d'une part et sur la Justice immanente et cosmique d'autre part, ou sur les alternances dues à l'Equilibre universel. Nous rencontrons l'idée de Miséricorde — en tant qu'enseignement de la Vierge — dans le passage suivant : « Et son Seigneur (le Seigneur de sainte Anne : « femme d'Imrān ») l'accueillit (Marie) en lui faisant une belle réception, et la fit croître d'une belle croissance[4], et la confia à Zacharie[5] ; chaque fois que Zacharie entrait chez elle, vers la niche de prières (*mihrāb*)[6],

[3] Et non le seul fait d'être riche, car une situation extérieure n'est rien en elle-même ; un monarque est forcément riche, et il y a eu de saints monarques. Condamner les « riches » se justifie cependant du fait que la moyenne des possédants s'attachent à ce qu'ils possèdent ; inversement, n'est « pauvre » que celui qui se contente de peu.

[4] Allusion à la beauté avatârique de la Vierge, et aussi, d'après les commentateurs, à la croissance des grâces en elle.

[5] A noter que le nom de Zacharie, qui en hébreu signifie « Dieu se souvient » (*Zekaryah*), comporte en arabe (*Zakariyā*) la racine *zakara*, donc le sens de « plénitude » et d'« abondance ». L'équivalent arabe de l'hébreu *zekar* est *dhakara,* d'où le mot *dhikr,* « souvenir » (de Dieu).

[6] Il s'agit d'un endroit au Temple de Jérusalem, réservé à la Vierge Marie. L'association d'idées entre Marie et la niche de prières dans les mosquées est commune chez les musulmans : dans bien des mosquées, le verset de Zacharie et de Marie se trouve

il trouvait auprès d'elle la nourriture nécessaire[7] ; il demandait : O Marie, d'où cela te vient-il ? Elle répondait : Cela vient de Dieu : en vérité Dieu donne, sans compter, sa subsistance à qui Il veut » (sourate de la Famille Imrān, 37).

Cette réponse est le symbole même du message marial selon le Koran ; et même dans d'autres passages, où le nom de Marie n'est pas mentionné, cette sentence indique en fait un aspect de ce message. « La vie de ce monde a été rendue attrayante (par Satan) à ceux qui ne croient pas[8], et ils se moquent de ceux qui croient ; et ceux qui craignent Dieu seront au-dessus d'eux le Jour de la Résurrection ; car Dieu donne, sans compter, sa subsistance à qui Il veut » (sourate de la Vache, 212). Dans ce passage, nous rencontrons, ensemble, la sentence-clef de la générosité divine, et les idées — énoncées dans le *Magnificat* — de la crainte nécessaire et des alternances cosmiques, du rapport compensatoire et équilibrant entre l'ici-bas et l'au-delà.

Un passage analogue de la sourate de la Famille Imrān est le suivant : « Dis (ô Prophète) : ô mon Dieu *(allahumma),* Souverain de la Royauté, Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu enlèves la royauté à qui Tu veux ; Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux ; le bonheur est dans ta Main ; en vérité, Tu es puissant sur toute chose. Tu fais pénétrer le jour dans la nuit et Tu fais sortir le vivant du mort ; et Tu donnes, sans compter, sa subsistance à qui Tu veux » (26-27). Ici encore, nous avons, avec la sentence-clef, l'idée des alternances cosmiques.

Autre passage : « O mon peuple ! La vie de ce monde n'est qu'une jouissance éphémère, et en vérité, la vie future est la demeure de la stabilité. Quiconque commet une mauvaise action ne sera rétribué que par un mal équivalent, et quiconque, homme ou femme,

---

inscrit au-dessus du *mihrāb,* et tel est notamment le cas de la Hagia Sophia, qui est ainsi restée dédiée à la Vierge même ap/ès l'époque byzantine et sous les Turcs.

[7] Des fruits d'hiver en été et des fruits d'été en hiver, précise la tradition ; elle rapporte également que l'appartement de Marie était fermé par sept portes, ce qui évoque le symbolisme du « livre sept fois scellé ».

[8] Littéralement : « qui couvrent (*kafarū*) », c'est-à-dire : la Vérité ; ce qui comporte une allusion à la connaissance innée, mais « recouverte » par la passion et l'orgueil.

fait une bonne action tout en étant croyant[9] (9), — ceux-là entreront au Paradis où ils auront leur subsistance, sans compter » (sourate du Croyant, 39-40).

* * *

Un passage des plus importants, au point de vue généralement islamique aussi bien qu'au point de vue particulièrement mariai, est le verset de la Lumière avec les trois versets qui le suivent : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre ; sa lumière est comparable à une niche où se trouve un luminaire[10] ; le luminaire est dans un cristal ; le cristal est comme un astre brillant ; il (le luminaire) est allumé à un arbre béni (dont provient l'huile), un olivier qui n'est ni d'orient ni d'occident, et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu ne la touche. Lumière sur lumière ; Dieu guide vers sa lumière qui Il veut ; et Dieu propose aux hommes les paraboles ; et Dieu connaît toute chose. » Viennent, après ce passage célèbre, les versets suivants : « Dans des maisons que Dieu a permis qu'on élève, et où son Nom est rappelé (invoqué), des hommes que ni négoce ni troc ne distraient du souvenir (de l'invocation) de Dieu, ni de la prière ni de l'aumône, le glorifient à l'aube et au crépuscule ; ils craignent un jour où les cœurs et les regards seront retournés. Afin que Dieu les récompense des belles œuvres qu'ils ont accomplies et ajoute de sa grâce ; et Dieu donne, sans compter, sa subsistance à qui Il veut » (sourate de la Lumière, 35-38).

Ce groupe de versets évoque tout d'abord le symbolisme de la niche de prières, — celle-ci symbolise les mystères de la divine Lumière et de ses modes de présence ou d'immanence, — et se termine par la sentence-clef du message mariai, la parole sur la Générosité. Nous rencontrons également une allusion au Nom de Dieu et une autre à la crainte ; enfin, le verset de la Lumière contient les sym-

[9] Cette réserve est cruciale. C'est la foi qui sauve, non l'action comme telle ; la foi comme l'action sont toutefois susceptibles de nuances complexes et subtiles, et parfois paradoxales.

[10] Il s'agit d'une mèche qui brûle, non d'une « lampe ».

boles virginaux du cristal, de l'astre, de l'arbre béni[11], de l'huile, qui se réfèrent respectivement à la pureté ou au corps virginal, à la *Stella Matutina* ou la *Stella Maris,* à la maternité spirituelle et à la fécondité lumineuse ou au sang de la Vierge, — ce sang qui, relevant de la divine Substance, rayonne déjà par lui-même.

Dans sa signification intrinsèque, le verset de la Lumière se réfère à la doctrine du Soi et des réfractions de celui-ci dans la manifestation cosmique ; le rapport avec la Vierge est plausible puisqu'elle personnifie les aspects réceptifs ou passifs de l'Intellection universelle, et par là même la Beauté et la Bonté ; mais elle incarne également — en vertu du caractère informel et indéfini de la divine *Prakriti* — l'essence ineffable de la sagesse ou de la sainteté et par conséquent la réalité supra-formelle et primordiale, et à la fois virginale et maternelle, des coagulations salvatrices de l'Esprit[12].

* * *

La conscience musulmane associe la Vierge non seulement à la niche de prières, mais aussi au palmier : Marie se trouve auprès d'un palmier desséché dans la solitude ; une voix l'appelle : « Secoue vers toi le tronc du palmier ; il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres » (sourate Maryam, 25). Ce miracle du palmier fait pendant au miracle de la niche : dans les deux cas, Marie est nourrrie par Dieu ; mais tandis que dans le premier cas les fruits arrivent sans qu'elle fasse

[11] Dans le cadre de ce symbolisme particulier les mots « ni d'orient ni d'occident » semblent indiquer que la Vierge, personnifiant à la fois la *Shakti* universelle et la *Sophia Perennis,* n'appartient exclusivement ni au Christianisme ni à l'Islam, mais qu'elle appartient aux deux religions à la fois, ou qu'elle constitue le trait d'union entre elles.

[12] Selon El-Baqlī, commentateur du Koran et saint protecteur de Mechhed, « la substance de Marie est la substance de la sainteté originelle ». Un cheikh maghrébin, qui n'avait du Christianisme aucune connaissance extra-koranique, nous dit que Maryam personnifie la Clémence-Miséricorde (*Rahmah*) et que notre époque lui est particulièrement dédiée pour cette raison même ; l'essence de Marie — son « couronnement » — sont les Noms de *Rahmān* et de *Rahīm,* et elle est ainsi la manifestation humaine de la *Basmalah* (« Au Nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux »).

autre chose que d'invoquer Dieu dans la niche de prières, elle doit participer au miracle dans le second cas ; miracle de pure grâce dans le premier cas, et miracle de foi agissante dans le second. La transposition sur le plan spirituel est ici chose facile : il s'agit des grâces d'oraison sur une base soit statique et contemplative, soit dynamique et active. Invocation soit de contentement, soit de détresse ; l'âme est engagée dans ces deux modes aussi longtemps que dure l'exil. A la perfection de quiétude doit s'ajouter la perfection de ferveur ; celle-ci exige la conscience de notre détresse existentielle, comme celle-là implique notre sens d'immortalité, de béatitude ontologique, d'infinitude en Dieu.

* * *

Le Koran contient un passage particulièrement synthétique concernant, moins la « doctrine » de la Vierge que son « mystère » : « Et Marie, la fille d'Imrān[13], qui garda intacte sa virginité : Nous lui insufflâmes de notre Esprit ; et elle crut aux Paroles de son Seigneur et à ses Livres et fut de ceux qui sont soumis (à Dieu) » (sourate de l'Interdiction, 12).

« Qui garda intacte sa virginité » : le terme arabe, qui est très concret, implique par là même un symbolisme du cœur : Dieu introduit dans le cœur vierge un élément de sa Nature, c'est-à-dire qu'en réalité Il « ouvre » ce cœur à l'Esprit divin transcendentalement omniprésent ; cet Esprit est en fait ignoré par les cœurs en raison

[13] La racine trilitère de ce nom comporte entre autres les significations de « prospérité » et de « floraison », ce qui convient bien à celle que Dieu « fit croître d'une belle croissance » et à qui Il donna « sans compter sa subsistance » (sourate de la Famille Imrān, 37). Il est à noter que les mots « fille d'Imrān » rattachent Marie, non seulement à son père direct mais aussi à son ancêtre, père de Moïse et d'Aron, d'où le qualificatif « sœur d'Aron » que le Koran emploie également, voulant relever par là que la suréminence spirituelle, sacerdotale et ésotérique du frère de Moïse se remanifeste dans Marie ; autrement dit, il s'agit d'indiquer, d'une part que la Sainte Vierge est de la race des deux frères prophètes, et d'autre part qu'elle est prophétesse, non légiférante et exotérique comme Moïse, mais contemplative et ésotérique comme Aron.

de leur durcissement, qui est du même coup leur dissipation et leur impureté.

« Nous lui insufflâmes de notre Esprit » : l'image du souffle évoque à la fois l'intimité et la subtilité du don, sa profondeur si l'on veut ; « de notre Esprit » : aucune manifestation divine ne saurait engager l'Esprit divin comme tel, sans quoi celui-ci se trouverait désormais dans cette manifestation et non plus en Dieu.

« Et elle crut aux Paroles de son Seigneur et à ses Livres » : les Paroles sont les certitudes intérieures, les contenus de l'Intellect qui comprennent essentiellement les vérités métaphysiques ; les Livres sont les révélations, qui viennent de l'extérieur[14]. « Croire » ou « accepter pour vrai » (*çaddaqa*) signifie ici, non admettre avec difficulté et retenir superficiellement avec le seul mental, mais reconnaître immédiatement et croire « sincèrement », c'est-à-dire en tirant les conséquences extérieures et intérieures que la vérité implique et exige, d'où le qualificatif de *Çiddīqah* conféré en Islam à la Sainte Vierge : « Celle qui croit sincèrement, totalement ».

« Et elle fut de ceux qui sont soumis » (*qanitīn*) : le terme arabe implique la signification, non seulement de soumission constante à Dieu, mais aussi d'absorption dans l'oraison et d'invocation, sens qui coïncident avec l'image de Marie passant son enfance dans la niche de prières et personnifiant ainsi l'oraison et la contemplation.

Mohyiddīn Ibn Arabī, après avoir montré que son cœur « s'est ouvert à toutes les formes », qu'il est « un couvent de moines, un temples d'idoles, la kaaba »[15], ajoute : « Je pratique la religion de l'Amour »[16] ; or c'est à cette religion informelle que préside — sémiti-

[14] Ces précisions sont données afin qu'on ne puisse dire de Marie qu'elle n'acceptait que les Livres, ou que les Paroles, ou qu'elle restait passive sans ne rien accepter positivement ; précautions qui sont loin d'être inutiles en climat sémitique et en vue de la théologie.

[15] Dans « L'Interprète des Désirs » (*TarjumSn el-ashwāq*) ; cf. *Etudes Traditionnelles,* août-septembre 1934.

[16] Il est vrai que l'auteur précise dans son commentaire que cette religion est « l'Islam », mais il est sans doute obligé de le faire pour échapper à l'accusation d

quement parlant — Seyyidatnā Maryam, qui s'identifie ainsi à la suprême *Shakti* ou à la céleste *Prajnāpāramitā* des traditions asiatiques.

* * *

Que la Sainte Vierge, parlant spontanément, s'exprime en termes bibliques, est l'évidence même pour quiconque peut se faire une idée des rapports entre la science infuse et la Révélation formelle dans l'âme d'un être tel que Marie. Nous voulons citer maintenant les principaux passages bibliques qui préfigurent les paroles du *Magnificat,* et nous le ferons dans l'ordre même qu'ont les idées dans ce Cantique.

« Mais moi je veux me réjouir en Yahwéh, tressaillir de joie dans le Dieu de mon salut » (*Habaquq,* III, 18).

« Qui est semblable à Yahwéh, notre Dieu, dans les cieux et sur terre ? Lui qui siège dans les hauteurs et regarde en bas ; Lui qui redresse le faible, le tirant de la poussière, et du fumier relève le pauvre » (Ps. CXIII, 5-7).

« De grandes choses Yahwéh a faites pour nous ; nous avons été dans la joie… Ceux qui sèment dans les larmes, moissonneront dans l'allégresse » (Ps. CXXVI, 3 et 5).

« Il a envoyé la délivrance à son peuple, Il a établi pour toujours son alliance ; son Nom est saint et terrible. La crainte de Yahwéh est le commencement de la sagesse… » (Ps. CXI, 9 et 10).

« Comme un père a compassion de ses enfants, Yahwéh a compassion de ceux qui le craignent... Mais la bonté de Yahwéh dure d'éternité en éternité pour ceux qui le craignent, et son salut est pour les enfants des enfants de ceux qui gardent son alliance[17], et se souviennent de ses préceptes pour les observer » (Ps. CIII, 13, 17 et 18).

hérésie, et il peut le faire en bonne conscience en entendant le terme *islam* dans son sens direct et universel.

[17] Cette réserve est cruciale ; elle indique à la fois la relativité et l'universalité de la notion d'« Israël ».

« C'est Toi qui écrasas Rahab[18] comme un cadavre, qui de ton bras puissant disperse tes ennemis » (Ps. LXXXIX, 11).

« Toi qui sauves le peuple humilié, et abaisses le regard des orgueilleux » (1 S. XXII, 28).

« Réveille-Toi, réveille-Toi, revêts-Toi de force, bras de Yahwéh ! Réveille-Toi comme aux jours anciens, comme aux âges d'autrefois ! N'est-ce pas Toi qui taillas en pièces Rahab, qui transperças le dragon ? » (Is. LI, 9).

« Yahwéh redresse les humbles, Il abaisse les impies jusqu'à terre » (Ps. CXLVII, 6).

« Ecoute, une voix appelle : Frayez dans le désert le chemin de Yahwéh ; aplanissez dans la steppe une route pour notre Dieu. Que toute vallée soit comblée, toute montagne et toute colline abaissée ; que le sol montueux se fasse plaine, et les escarpements des vallons ! Alors la gloire de Yahwéh se révélera et toute chair le verra. Car la bouche de Yahwéh a parlé » (Is. XL, 3-5)[19].

« S'il veut relever ceux qui sont abaissés, et pousser les affligés au comble du bonheur, Il déjoue les projets des perfides, et leurs mains ne peuvent réaliser leurs complots » (Jb. V, 11 et 12).

« Car Il a assouvi l'âme altérée, et comblé de biens l'âme affamée » (Ps. CVII, 9).

« Mais toi, Israël, mon serviteur, Jacob, que J'ai choisi, race d'Abraham mon ami ; toi que J'ai été prendre aux confins de la terre, et que J'ai appelé de ces lointaines régions ; toi à qui J'ai dit : tu es

[18] Ce nom est synonyme de Léviathan : c'est un monstre qui personnifie le chaos primordial sous son aspect « aquatique », si l'on peut dire, et qui est tué par Dieu, en somme par le *Fiat Lux*. Ce nom de Rahab s'applique également à l'Egypte idolâtre, magicienne et tyrannique, la seule que connurent les Hébreux. Permettons-nous d'ajouter que la fuite en Egypte de la Sainte Famille est comme un hommage à l'autre Egypte, celle des sages ; et il n'est pas sans signification qu'elle se fit sur les pas du premier Joseph, qui y trouva la bénédiction et la gloire.

[19] Ce passage, repris par saint Luc (III, 4-6), évoque la fonction équilibrante du Principe, c'est-à-dire qu'il y a là une référence à la fois à la Justice divine, immanente en un certain sens, et à l'Harmonie Universelle (la *Prakriti* des hindous), bénéfique en même temps qu'implacable ; c'est cette Harmonie qu'incarné celle qui a été appelée la « divine Marie ».

mon serviteur, Je t'ai choisi et ne t'ai point rejeté. Ne crains point, car Je suis avec toi ; ne regarde pas avec inquiétude, car Je suis ton Dieu ; Je te rends vigoureux et Je t'aide, et Je te soutiens de ma droite victorieuse » (Is. XLI, 8-10).

« Il s'est souvenu de sa bonté et de ma fidélité envers la maison d'Israël ; toutes les extrémités de la terre ont vu le salut de notre Dieu » (Ps. XCVIII, 3).

« J'établis mon alliance entre Moi et toi et tes descendants après toi, d'âge en âge, en une alliance perpétuelle, pour être ton Dieu et le Dieu de tes descendants après toi » (Gn. XVII, 7).

Enfin le Cantique d'Anne, mère de Samuel, résume toute la doctrine du *Magnificat :* « Mon cœur tressaille de joie en Yahwéh, ma corne a été élevée par Yahwéh[20]… L'arc des puissants est brisé, et les faibles ont la force pour ceinture. Ceux qui étaient rassasiés se louent pour du pain, et ceux qui étaient affamés n'ont plus faim… Yahwéh fait mourir et Il fait vivre, Il fait descendre au séjour des morts et Il en fait remonter. Yahwéh appauvrit et Il enrichit, Il abaisse et Il élève. De la poussière Il retire le faible, du fumier Il relève le pauvre… Il gardera les pas de ses pieux, mais les méchants périront dans les ténèbres… Il donnera la puissance à son roi, et Il élèvera la corne de son oint » (1 S. II, 1-10).

---

[20] La corne symbolise la force ; l'élévation de la corne est le succès, la prospérité, la victoire donnée par Dieu.

SYNTHÈSE DES PĀRAMITĀS

En considérant la thèse la plus apparente du *Mahāyāna,* celle qui le distingue de la manière la plus caractéristique du Bouddhisme théravadin, on serait tenté de conclure qu'il s'agit là d'une voie d'amour, analogue à la *bhakti* de l'Inde ou au Christianisme sous sa forme générale ; or il importe de ne pas isoler cette apparence de son contexte total, et de savoir que le *Mahāyāna* comporte essentiellement deux pôles, premièrement la thèse de la charité universelle du *Bodhisattva,* et deuxièmement la métaphysique du « Vide », laquelle correspond rigoureusement, et malgré les différences de perspective qui ont opposé Shankara à Nâgârjuna, à l'*Advaita-Vedānta.* Loin de n'apparaître qu'à la manière d'une gnose implicite, et voilée par un langage propre à une mystique d'amour, cette métaphysique s'affirme sans ambages dans de nombreux soutras et se fait reconnaître comme la raison d'être de tout le *Mahāyāna ;* elle détermine tout le corpus doctrinal de celui-ci, en sorte que la charité initiale s'en trouve imprégnée. Le point de départ de la voie — le *Bodhisattvayāna* — est en effet une prise de conscience de la « vacuité » de toutes choses, et non une simple option morale ; l'ego de l'aspirant commence par s'identifier avec le *samsāra* total ; c'est en comprenant la nature de celui-ci que l'âme se dégage de son erreur et amorce la réalisation du Corps universel du Bouddha.

Avant d'aller plus loin, nous devons répondre à une question concernant un phénomène apparemment paradoxal qui semble être à la base du seul *Mahāyāna :* que signifie l'assertion, faite par les bouddhistes du Nord, qu'aux débuts du Bouddhisme les temps n'étaient pas encore « mûrs » pour la prédication ouverte des soutras mahâyâniques et que, jusque là, — donc jusqu'à l'époque de Nāgārjuna, — ils étaient

restés soit secrets, soit cachés, et gardés contre toute profanation par des génies, des *nāgas*[1] ? La clef de l'énigme est le fait que certains aspects de la Révélation exigent un champ de résonnance approprié, c'est-à-dire que la tradition a le rôle, non seulement de communiquer des vérités vitales, mais aussi de créer un milieu adapté à la manifestation de tels modes d'un caractère particulier.

C'est là un phénomène qui se produit à un degré quelconque au sein de toutes les religions. Dans toute religion on assiste, quelques siècles après sa fondation, à une nouvelle floraison ou à une sorte de seconde jeunesse, et cela est dû au fait que la présence d'une ambiance collective et matérielle réalisée par cette religion même, crée des conditions permettant, ou exigeant, un épanouissement d'un genre apparemment nouveau : en Occident, le Moyen Âge, avec ses grands saints d'un type particulier, sa chevalerie et son art sacré pleinement épanoui et devenu parfait, donc définitif et irremplaçable, a été l'époque chrétienne par excellence, et cela d'une autre manière que les premiers siècles du Christianisme qui, sous un rapport différent, gardent de toute évidence leur supériorité de perfection originelle ; en Islam également, l'époque d'un Ibn Arabī — qui fut le « pôle » de son temps — coïncide avec un monde élaboré par quelques siècles d'Islam et présente, sur le plan de l'ésotérisme, une floraison très ample et profonde, et voisine parfois du prophétisme initial.

Dans le Bouddhisme, cette loi ou cette possibilité apparaît dans un ordre de grandeur inconnu ailleurs, et c'est ce qui fait l'originalité du *Mahāyāna,* non au point de vue du contenu, mais à celui du phénomène : loin de ne constituer qu'une énigme troublante, ce dédoublement de la Révélation bouddhique est en réalité une possibilité parfaitement limpide, laquelle devait se manifester en son lieu et à son heure avec toute la plénitude dont elle est susceptible. Quand nous parlons de *Mahāyāna,* nous sous-entendons le *Vajrayāna,* — le tantrisme bouddhique, — qui se présente parfois comme une « troisième mise en mouvement de la Loi », et qui répète à sa manière, dans le

[1] Les *nāgas* sont représentés comme des serpents ; on connaît le symbolisme de ceux-ci — ou des dragons — comme gardiens des trésors ou des enceintes sacrées.

cadre du *Mahāyāna* lui-même, le dédoublement dont nous venons de parler ; mais qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre, ou encore — en terminologie mahâyânique — du *Hināyāna,* il importe de comprendre qu'il n'y a pas d'effet sans cause : nous voulons dire que la seule cause possible des valeurs rattachées traditionnellement au Bouddha, est le Bouddha lui-même et nul autre ; l'hommage de la part des brahmanistes, y compris Shankara, est un indice de plus parmi beaucoup d'autres signes, de l'envergure avatârique du personnage.

Afin de mieux caractériser l'intention profonde ou le sens du *Mahāyāna,* nous voudrions attirer l'attention sur les facteurs suivants : dans l'un de ses aspects, le Bouddhisme — sans jamais se départir de sa sérénité — a quelque chose de vertigineusement quantitatif, de désespérément rivé à la causalité « horizontale », ou à l'action et au mérite, et aussi de foncièrement mysogyne, s'il est permis de s'exprimer ainsi : on semble se perdre dans des myriades de *kalpas* et dans des accumulations pratiquement illimitées de mérites et de démérites. Le Bouddhisme entend suggérer ainsi la nature du *samsāra,* lequel est un gouffre sans fond, un système immesurable de cercles concentriques en même temps qu'un mouvement spiroïdal sans commencement et sans fin[2], ou sans autre commencement ni autre fin que ce qui le limite métaphysiquement, à savoir le *Nirvāna* qui enveloppe tout, absorbe tout, éteint tout. Or dans l'ésotérisme, les désespérantes quantités se réduisent à de simples mirages, la féminité est saisie en son essence universelle, la Délivrance devient un éclair ; ce qui s'affirme ainsi, c'est l'éternelle vérité que notre Délivrance était avant nous, et qu'il y a dans la difficulté apparement invincible un point secret où tout devient facile, — mystère d'intellection selon le *Zen,* le *Shingon,* le *Tendai,* et mystère de grâce selon le *Jōdo.* Après d'innombrables efforts qui n'ont que la valeur d'un geste, l'homme est aspiré par les Cieux et tombe pour ainsi dire, mais ascensionnellement, dans sa propre Délivrance ; nos mérites n'ont pas de valeur positive, ils ne font qu'éli-

[2] Tout ceci est évidemment en rapport avec l'extrême précarité des chances d'entrer dans l'état humain, lequel est aux autres états ce qu'est le centre à la périphérie, ou le point à l'étendue.

miner — plus symboliquement qu'effectivement — les obstacles qui nous retranchent de l'attraction céleste.

Tout cycle spirituel, quelle qu'en soit l'échelle de grandeur, comporte ces alternances. Sur terre, la Rigueur se manifeste avant la Miséricorde, et ne serait-ce que pour préparer l'avènement de celle-ci ; mais dans les régions célestes, la Miséricorde précède la Rigueur, et elle coïncide en sa substance avec la dimension béatifique de l'Absolu même.

* * *

La « charité » (*dāna*), qui constitue en quelque sorte le cadre ou la périphérie du *Mahāyāna,* est le premier des six *pāramitās,* des vertus du Bodhisattva ; la « sagesse » (*prajnā*) en est le sixième et l'achèvement. Les quatre autres para mitas apparaissent comme intermédiaires : ce sont le « renoncement » (*shūa*), la « virilité » (*vīrya*), la « patience » (*kshānti*) et la « contemplation » (*dhyāna*) *;* ces modes spirituels sont autant de voies à la fois simultanées et successives, un seul peut déterminer toute une vie, sans devoir ni pouvoir exclure pour autant la pratique quotidienne des autres. Les cinq premiers *pāramitās* ne sont d'ailleurs pas réellement séparés de celui de *prajnā,* dont ils sont des aspects secondaires appelés à contribuer à leur manière à l'éclosion de la Connaissance libératrice.

L'essence du *Mahāyāna* en tant que méthode est en somme le « transfert de nos mérites à autrui » (*parināmana*) : l'« Illumination » aussi bien que la « Salvation » embrassent, dans le schéma métaphysique et dans l'intention morale, tous les êtres de l'univers visible et invisible. Si le *Bodhisattva* est censé « refuser d'entrer dans le *Nirvāna* tant que le dernier brin d'herbe n'est pas délivré », cela signifie deux choses : premièrement, et c'est le point de vue cosmique, que la fonction de *Bodhisattva* coïncide avec ce que nous appellerions en langage occidental la « présence angélique » permanente dans le monde, présence qui ne disparaît qu'avec le monde lui-même, lors de la réintégration finale que la gnose occidentale a appelée l'« apocatastase » ; deuxièmement, et c'est le point de vue métaphysique, que le *Bodhisattva,* réalisant le « vide » des choses, réalise par là même le « vide » — et du même coup

la qualité nirvânique — du *samsāra* comme tel. Car si d'un côté tout est « vide », d'un autre côté tout est *Nirvāna,* la notion bouddhique de la vacuité étant à la fois négative et positive, comme l'énonce la sentence : « La forme est vide et le Vide est forme ». Le *samsāra,* qui tout d'abord apparaît comme inépuisable, en sorte que le vœu bodhisattvique a au premier abord quelque chose d'excessif et même de démentiel, se réduit « instantanément » — dans l'instantanéité intemporelle de *prajnā* — à l'« Illumination universelle » (*Sambodhi*) ; sur ce plan, toute antinomie est dépassée et comme consumée. « Délivrer le dernier brin d'herbe » c'est, sous ce rapport, le voir dans son essence nirvânique, ou voir l'irréalité de sa non-délivrance.

Prajnā étant la synthèse des cinq autres *pāramitās,* le *Mahāyāna* se réduit en principe à *prajnā,* c'est-à-dire que l'union intérieure avec le « Vide » transcendant pourrait en principe suffire comme viatique spirituel ; mais en fait, la nature humaine est contraire à l'unité et à la simplicité, la méthode de régénération devra donc tenir compte de tous les aspects de notre emprisonnement samsârique, d'où la nécessité d'une voie qui, tout en présentant d'emblée un élément d'unité et de simplicité, va du multiple à l'un et du complexe au simple[3].

Il n'est pas difficile de concevoir comment les cinq premières vertus ou méthodes spirituelles sont contenues dans la sixième : tout d'abord, il n'y a pas de gnose possible sans un élément de renoncement ou de détachement ; la gnose comporte forcément, d'une manière extrinsèque, un facteur d'alternative morale sur lequel elle peut se fonder et qui lui permet de s'épanouir. De même, la gnose exige la virilité ou l'« héroïcité » : elle comporte en effet un aspect de combat contre les séductions samsâriques, internes aussi bien qu'externes ; il n'y a pas de victoire spirituelle sans « lutte contre le dragon ». A ces vertus de rigueur s'ajoutent les vertus de douceur, à savoir la charité et la patience ; celle-ci est par sa nature la *shakti* — la puissance complémentaire — du renoncement, comme la charité est la *shakti* de la

[3] C'est ce que ne veulent pas comprendre — soit dit en passant — les pseudo-zénistes ni les pseudo-védantistes, qui s'imaginent pouvoir escamoter notre nature par des réductions mentales aussi prétentieuses qu'inefficaces.

virilité. La gnose exige un élément de générosité et un autre de beauté, si l'on peut s'exprimer ainsi : le côté « mathématique » et « masculin » a besoin d'un complément « musical » et « féminin », l'univers entier étant d'ailleurs tissé de cette chaîne et de cette trame ; sans la beauté, la vérité ne peut se manifester en restant fidèle à elle-même et en livrant tout son message. En nous référant à l'image canonique du Bouddha, nous pourrons nous exprimer de la manière suivante : si le Bouddha représente le renoncement, le lotus qui le supporte sera la patience ; s'il représente la virilité, le lotus sera la charité ; et s'il est la Connaissance suprême, le lotus sera la contemplation, avec toutes les vertus qu'elle implique.

* * *

L'Amidisme, qui fut enseigné en Chine par Tan-Luan, Tao-Cho et Shan-Tao, puis au Japon par Hōnen et Shinran, se présente à certains égards comme une synthèse miséricordieuse des six *pāramitās.* L'« Illumination universelle » est latente en tout puisque toute chose, étant « vide », « n'est autre que le Vide » ; or cette Illumination peut englober et en quelque sorte aspirer l'individu par l'*upāya* de miséricorde qu'est le souvenir d'Amitābha, actualisé grâce à la formule *Namo'mitābhaya Buddhāya* ; la réalisation spirituelle existant « avant » l'homme, celui-ci, qui n'a pas plus de réalité propre que l'écume n'en a par rapport à l'eau, « tombe » dans son *Nirvāna* préexistant, lequel prend pour ainsi dire l'initiative en tant que *Bodhi,* « Illumination ». Dans ces conditions, — et aussi étrange que cela puisse sembler, — c'est le *Nirvāna* en acte qui assume les *pāramitās* ; c'est ce que la tradition appelle le « pouvoir de l'Autre », par contraste avec le « pouvoir de Soi-même », lequel est le principe spirituel dans le Bouddhisme ordinaire, et aussi dans les ésotérismes indépendants du culte d'Amitābha, tel le *Zen* ou le *Shingon.*

Ce don céleste des *pāramitās* épanouis par avance, ou cette grâce salvatrice accordée en fonction de leur réalisation préalable par Amitābha, projection, lui, à la fois du Bouddha universel et du Bouddha historique, — ce don céleste, disons-nous, est compris dans le « Vœu originel » du Bouddha, acte en réalité cosmique ou divin sur

lequel s'édifie toute la doctrine de la « Terre Pure »[4]. La participation des fidèles aux *pāramitās* se réduit alors essentiellement à la foi, dans laquelle on distingue trois aspects ou « états mentaux », à savoir : la « pensée véridique » ou l'« esprit sincère » ; la « pensée profondément croyante » ; le « désir de naître dans la Terre Pure »[5].

Mais les *pāramitās* ne sont pas contenus dans ces seules attitudes mentales, ils sont avant tout inhérents au « souvenir du Bouddha » (*buddhānusmriti*) même[6] : c'est dire que ce perpétuel souvenir est à la fois renoncement ou pureté, virilité ou activité persévérante, patience ou paix, générosité ou ferveur, contemplation ou discernement, sagesse ou union. En effet, se maintenir dans ce seul souvenir, ou dans l'acte qui le fixe dans la durée en réduisant celle-ci à un instant éternel, ne va pas sans renoncement au monde et à soi-même, et ceci permet de comprendre du même coup le rôle que joue ici le *pāramitā* de virilité : si le renoncement (*shila*) est une participation à l'Eternité,

[4] Il y a quarante-huit vœux (*pranidhānas*) ; seul le dix-huitième, qui est de loin le plus important et que Hōnen a qualifié de « roi des vœux », est le « Vœu originel » : « Quand j'aurai atteint l'état d'un Bouddha, si les êtres des dix régions (de 1 univers) auront cru en moi avec de sereines pensées, et auront désiré naître dans ma Contrée, et auront pensé à moi seulement dix fois, — si ces êtres devaient ne pas y renaître, puisse-je ne pas obtenir la Connaissance parfaite ; ne sont exceptés que ceux qui auront commis les cinq péchés mortels et auront blasphémé la Bonne Loi » (*Sukhāvatī-Vyūha-Sūtra* majeur, VIII, 18, selon la traduction chinoise, les textes sanscrits conservés étant incomplets). Les « dix fois » du texte ont aussi le sens de « dix modes », tels la pensée, la parole, la vision, le geste.

[5] D'après l'*Amitāyur-Dhyāna-Sūtra,* 22. Le premier état exclut toute dissimulation et toute tiédeur ; le second état, selon Hōnen, implique la conscience, d'une part de notre misère et de notre incapacité, et d'autre part de la puissance salvatrice d'Amitābha et de sa volonté de nous sauver si nous l'invoquons avec foi. Le troisième état mental signifie que nous offrions tous nos mérites à la seule intention de naître dans la « Terre Pure », et que nous prenions du même coup, dans le cadre même de cette intention, plaisir aux mérites d'autrui, comme si les autres étaient nous-mêmes, attitude qui confère à notre voie un rayonnement secret et une sorte d'ampleur impersonnelle.

[6] Et précisons ici que la formule tibétaine Om *Mani Padme Hum,* malgré sa forme divergente et en vertu de son hommage au « Joyau » et au « Lotus », est un équivalent de la formule sanscrite et du *Namu Amida Butsu* japonais ; elle s'adresse en effet au *Bodhisattva* Avalokiteshvara et par là même au Bouddha Amida dont ce *Bodhisattva* est une extension.

la virilité (*vīrya*), elle, se placera sous le signe de l'Eternel Présent, comme l'éclair ou comme le « troisième Œil ». Quant à la patience (*kshānti*), elle consiste, dans ce contexte du « souvenir », à demeurer calmement au Centre, dans la grâce d'Amitābha, tandis que la charité (*dāna*) est au contraire la projection de l'ego dans le lointain, ou l'extension de la volonté hors de la carapace individuelle : si la patience se fonde sur notre conscience de tout posséder dans la grâce, la charité sera notre conscience de vivre en toute chose, et d'étendre notre activité spirituelle à toute la création. Le souvenir d'Amitābha implique également, et à plus forte raison, la contemplation (*dhyāna*) et la Connaissance (*prajnā*) ; celle-ci correspond sous un certain rapport à la Plénitude, et celle-là au Vide. Nous avons vu plus haut que le « Vide » a un sens à la fois négatif et positif ; c'est le sens positif que nous pouvons appeler « Plénitude ». Le « Vide » est « Plénitude » en tant qu'il s'oppose au « néant » samsârique, non en tant qu'il en est la Quintessence, car sous ce dernier rapport, tout est Plénitude et tout est Vide.

On pourrait décrire ce dont il s'agit plus simplement encore en spécifiant que la synthèse des *pāramitās* se réalise de la manière la plus patente par les deux conditions *sine qua non* du *nembutsu,* à savoir la « foi » et l'« action » : celle-ci résume les vertus actives et celle-là les vertus contemplatives, les unes et les autres comportant d'ailleurs des éléments statiques et dynamiques, telles que l'abstention pour l'action et l'ardeur pour la foi. En outre, ces deux catégories nous ramènent aux deux piliers mêmes de toute spiritualité : le « discernement » et la « concentration », ou la doctrine et la méthode ; en fait, toutes les qualités intellectuelles, psychiques et morales possibles trouvent place sous ces deux dénominateurs, parce qu'elles relèvent soit de l'intelligence, soit de la volonté, et décrivent ainsi — en indiquant ce que nous devrions erre — ce que nous sommes dans notre « bouddhéité » innée et éternelle.

* * *

Selon un symbolisme spatial en usage dans le *Mahāyāna,* les Bouddhas universels ou les *Dhyāni-Buddhas,* appelés aussi *Jinas,* les

« Victorieux », sont issus par projection de L'*Adi-Buddha :* ils sont au nombre de cinq et régissent chacun un point cardinal, le plus éminent d'entre eux, Vairochana, se tenant au Centre[7]. A Vairochana correspond analogiquement l'éther ; à Akshobhya, qui est à l'est, se rapporte l'air ; à Amitābha, l'ouest et l'eau ; à Amoghasiddhi, le nord et la terre ; et à Ratnasambhava, le sud et le feu. Or l'éther est partout, et il est partout central et immuable, comme la vérité ou la contemplation ; le soleil se lève à l'est, tel une épée tirée, il est invincible, et invincible est l'air qui se déchaîne en ouragan ; l'ouest indique le repos, et de même pour l'eau qui se rassemble calmement et qui supporte tout ; le nord est froid comme la pureté, la terre est ferme comme le renoncement ; et le sud possède la chaleur de la vie, il est généreux comme la charité. L'*Adi-Buddha* — ou *Prajnāpāramitā* — se situe symboliquement au zénith ou au-delà de l'espace ; par rapport aux éléments sensibles, y compris l'éther, il domine l'élément suprasensible, la conscience, ce qui signifie qu'il s'identifie, non aux principes cosmiques ou plus précisément aux modes de la connaissance relative comme le font les *Dhyāni-Buddhas*[8], mais à la Connaissance absolue, qui enveloppe les relativités tout en restant en dehors d'elles.

Dans l'ésotérisme *Shingon,* l'éventail des cinq éléments se referme dans la « conscience », élément sixième et supérieur : être *Buddha,* c'est connaître totalement la nature des phénomènes apparemment externes, c'est donc savoir qu'ils ne sont point d'une substance autre que nous-mêmes. Affirmer que le *Bodhisattva* ne voit que le « vide » (*Shūnya*) signifie qu'il ne perçoit que la « vacuité » (*Shūnyatā*) des choses, ou qu'il voit les choses dans leur aséité qui est identique à celle de la conscience[9] ; les éléments sont comme la diversification externe,

---

[7] Suivant les écoles, c'est Vairochana, ou Vajradhara, ou Amitābha, qui s'identifie au Suprême ; il y aurait aussi bien d'autres fluctuations à signaler, surtout quand le quaternaire se dédouble ou se multiplie et s'accompagne des *Bodhisattvas* et *Shaktis* correspondants.

[8] Lesquels correspondent ainsi aux quatre archanges de l'Islam, Vairochana — au Centre — étant l'équivalent d'*Er-Rūh.*

[9] Cette vision de la « vacuité » des choses n'est d'ailleurs pas sans connexion avec le fait que l'homme noble voit en tout phénomène l'essentiel, tandis que l'homme vil

ou comme les aspects cristallisés, de cette conscience une ; qui regarde le monde, se voit soi-même, et qui réalise les profondeurs du cœur, contient le monde. La synthèse des cinq éléments objectifs dans le sixième, qui est subjectif, préfigure à sa manière la synthèse spirituelle des *pāramitās* : c'est-à-dire que la terre, l'eau, l'air, le feu, l'éther — au sens le plus large — sont en somme les apparences externes et cosmiques des cinq premiers *pāramitās,* le sixième élément — *chitta* ou la conscience — étant mêmement la préfiguration naturelle de la sixième vertu, *prajnā*[10]. Une synthèse analogue est réalisée dans le Zen, où la voie consiste à découvrir l'infinie aséité du cœur et de réaliser par là, comme dans la fulguration d'un éclair, « ce qui est ».

Mais revenons à la synthèse opérée grâce au Vœu d'Amitābha : elle présente un rapport particulier, non seulement avec le symbolisme de l'ouest, du soleil couchant et de l'élément eau, mais aussi, et par là même, avec la vertu de patience ; en même temps, cette perspective d'ésotérisme bhaktique[11] identifie Amitābha à l'*Adi-Buddha,* si bien que le symbolisme du soir ou de la fraîcheur, de même que la patience, reçoivent une signification prépondérante et en quelque sorte centrale ; l'abandon confiant au « pouvoir de l'Autre » et à la grâce salvatrice relève en effet de la nature de l'eau et de la « Perfection passive ». A l'homme dont le cœur se repose dans la certitude surnaturelle de la grâce salvatrice, il ne reste en somme plus qu'à attendre, humainement parlant, l'épuisement des effets karmiques ; il est patient sous le poids du *samsāra* qu'il doit encore subir et qui, pour lui, s'épuise comme son propre destin terrestre. Cette perfection de confiance ou de quiétude ne saurait être, de toute évidence, une passivité pure et simple, c'est-à-dire qu'elle ne serait rien si elle ne comportait, et essentiellement, les aspects complémentaires d'activité

---

regarde l'accidentel ; or l'« essence » des choses rejoint leur « vide » en ce sens qu'elle est une ouverture vers le non-manifeste, ou une manifestation de l'archétype.

10 Esotériquement, le lotus sur lequel trône le Bouddha représente la connaissance innée et latente, tandis que l'auréole exprime la Connaissance effective réalisée par le *Tathâgata.*

11 Donc d'ésotérigme relatif, mais qui n'exclut pas, en son noyau, la gnose la plus profonde, pour celui qui est appelé à la découvrir.

et d'impassibilité ; chaque *pāramitā* est comme un miroir qui reflète les objets sans cesser d'être lui-même ; il n'y a point de patience spirituelle sans une concomitance de renoncement et de force. C'est ce qui résulte sans ambiguïté des textes amidistes, telles ces paroles de l'illustre Hōnen[12] : « L'homme qui a la nostalgie du Paradis et qui fixe tout son esprit sur cette seule intention, se comportera comme quelqu'un qui déteste ou même abhorre le monde. » — « En ce qui concerne le passage (dans le livre de Shan-Tao) sur le cœur fort comme le diamant, lequel ne se laisse ni troubler ni vaincre,… il signifie que nous ne devons pas permettre que nos mérites[13] soient dilapidés dans n'importe quelle direction… Le diamant est une matière qu'il est impossible de briser ; qu'il nous serve donc d'exemple pour montrer que le cœur ne doit pas se laisser briser dans sa détermination d'atteindre le but. »

[12] *Hōnen the Buddhist Saint* (Kyoto 1949), vol. III, chap. XXI, 8 et XXII, 10.

[13] C'est-à-dire les forces bénéfiques émanant de l'accumulation de nos mérites passés, ou le bon *karma*.

NOTE SUR L'ÉLÉMENT FÉMININE DANS LE MAHĀYĀNA

La plus élevée des six disciplines spirituelles (*pāramitās*) — la « Sagesse transcendante » (*prajnā*) — se trouve personnifiée en une divinité portant le nom même de Prajnâpâramitâ ; si l'homme devient sage, c'est en effet grâce à la Sagesse préexistante, dont la fonction à la fois virginale et maternelle est la Béatitude et la Miséricorde inhérentes à la Sagesse. Cette divinité est la « Mère de tous les Bouddhas », elle n'est donc pas sans analogie avec la déesse Tārā, ou plus précisément avec la « Tārā blanche », laquelle est assimilée elle aussi à la « Sagesse transcendante » (*Prajnā*) ; les Mongols l'appellent « Tārā Mère » (*Dara Eke*) et la qualifient de « Mère de tous les Bouddhas et *Bodhisattvas* », tandis que les Tibétains lui donnent le nom de « Salvatrice » (*Döl-Ma*). Au point de vue du support humain ou du « corps glorieux »[1] on peut reconnaître Prajnâpâramitâ ou Tārā en la reine Māyā, mère du Bouddha historique[2] : de même que le Bouddha

[1] C'est le *sambhoga-kāya,* le corps béatifique, lequel se situe entre le corps terrestre, *nirmāna-kāya,* et le Corps divin, *dharma-kāya.*

[2] « Il (le roi Shākyat avait une reine appelée *Māyā*, comme pour dire qu'elle était libre de toute illusion *(Māyā)* ; une splendeur procédant de sa splendeur, telle la magnificence du soleil quand il est libre de toute influence de l'obscurité ; une reine suprême dans l'assemblée de toutes les reines. Comme une mère pour ses sujets… elle était la plus éminente des déesses pour le monde entier. — Mais la reine Māyā avant vu la grande gloire de son nouveau-né… ne put supporter la joie qu'il lui procura ; et afin de ne pas en mourir, elle monta au ciel » *(Buddha-Charita* d'Ashvagosha, I. 15, 16 et II. 18). — Selon le *Jātaka,* « la mère d'un Bouddha… est une personne qui a réalisé

peut être dit une manifestation du Bouddha absolu, — l'*Adi-Buddha* ou Vajradhara, ou Mahâvairochana suivant les diverses terminologies, — de même son auguste Mère manifeste la puissance complémentaire du Bouddha universel, ou la grâce salvatrice inhérente au *Nirvāna* et émanent de lui[3].

Comme « les extrêmes se touchent », il est significatif que l'attitude la plus intellectuelle et la plus ascétique, donc en un sens la plus « virile » possible, à savoir la Connaissance (*prajnā-pāramitā*)*,* coïncide avec un principe féminin, comme s'il se produisait, au sommet ou au fond même de l'abstraction ou de l'anéantissement, une sorte de retournement compensatoire ; en termes védantins, nous dirions qu' *Ātmā,* en étant parfaitement *Sat* et *Chit,* Être et Connaissance, comporte par là même et nécessairement *Ananda,* la Béatitude. L'emploi du symbolisme de la féminité peut surprendre en climat bouddhique ; il est vrai que les symboles féminins se réfèrent en premier lieu, et de toute évidence, à des réalités universelles qui n'ont rien d'humain, mais les concomitances humaines du symbole n'en restent pas moins ce qu'elles sont, c'est-à-dire que la signification humaine immédiate de l'image garde toujours ses droits, sans qu'il y ait lieu de craindre des antinomies irréductibles ou des conflits moraux. Les sages sont les premiers à comprendre que la féminité elle-même est indépendante

---

les perfections à travers cent mille *kalpas* et qui a été fidèle aux cinq préceptes dès le jour de sa naissance ». — Guenon a fait remarquer « que la mère de *Buddha* est appelée *Māyā-Dēvī* et que, chez les Grecs et les Latins, *Maïa* était aussi la mère d'Hermès ou de Mercure ». — « L'Annonciation prend la forme d'un songe de Mahā-Māyā, où elle voit un éléphant blanc en gloire descendre des cieux pour entrer dans son sein… Il n'est pas dit explicitement, mais on peut le supposer, que la naissance fut virginale ; en tout cas, il est intéressant de noter que l'histoire était connue de saint Jérôme, qui en fait mention dans un débat sur la virginité, en relation avec les naissances miraculeuses de Platon et du Christ (*Libri adv. Jovinianum,* I, 42) » (Coomaraswamy : *Hindouisme et Bouddhisme,* chap. *Le Mythe*).

[3] Des remarques analogues pourraient être faites au sujet de Gopa Yashodhāra, l'épouse de Shākyamuni, et leur fils Rahūla. Toute la noblesse de cette épouse éclate dans le fait qu'elle se lamenta, non pour la simple raison que Shâkyamuni l'avait quittée, mais parce qu'il ne l'avait pas emmenée dans son exil afin qu'elle puisse partager ses austérités ; elle en comprit la raison plus tard et entra dans la communauté du Bouddha.

de l'accidentalité terrestre ou des aspects samsâriques contingents de la créature charnelle ; s'il est opportun de se détourner des séductions et, à certains égards, des enchaînements, quels qu'en soient d'ailleurs les supports, il n'est par contre ni possible ni souhaitable d'échapper à la féminité-principe, qui est d'essence nirvânique, donc divine. Le caractère en principe plus ou moins asexuel des divinités du *Mahāyāna* ne se rapporte qu'aux contingences privatives et non à la substance positive ; aussi les fluctuations dans l'imagerie mahâyâniste et dans ses interprétations éso-exotériques indiquent-elles à leur manière la complexité de tous ces rapports et l'embarras humain devant cette complexité. Si dans le paradis d'Amitābha, la femme est censée « mépriser sa féminité »[4], cela signifie qu'elle est entièrement délivrée des servitudes physiologiques et psychologiques de sa condition terrestre, et non de sa substance céleste, sans quoi le pouvoir — attribué aux divinités dites soit « masculines » soit « asexuelles » — d'assumer une « forme féminine » n'aurait aucun sens ; l'ostracisme de l'expression dogmatique est fonction de la sincérité du renoncement. Il y a là deux perspectives qui s'entrecroisent et se nuancent mutuellement : dans la première, la femme est considérée comme le principal facteur de la séduction qui enchaîne au *samsāra,* au point d'apparaître comme le génie même de ce dernier ; dans la seconde perspective, qui est pour ainsi dire le côté opposé du même cercle, la féminité se révèle au contraire en sa réalité positive de maternité, de virginité, de beauté et de miséricorde[5] ; c'est l'opposition chrétienne — ou le complémenta-

[4] Selon le *Sukhāvatī -Vyūha* majeur qui, ensemble avec le *Sukhāvatī-Vyūha* mineur et l'*Amitāyur-Dhyāna-Sūtra,* fait autorité dans l'Amidisme. Le symbolisme chrétien, selon lequel « on n'épouse pas et on n'est pas épousée » au Ciel, se réfère à cet aspect des choses, tandis que le symbolisme musulman des houris dérive de la même perspective que le tantrisme.

[5] Notons dans ce contexte que tout l'*Amitâyur-Dhyāna-Sūtra* est adressé, par le Bouddha, à une femme, la reine Vaidehî, de même que le *Sukhāvatī-Vyūha* mineur ne manque pas de spécifier qu'il s'adresse aux femmes aussi bien qu'aux hommes, alors qu'à l'origine l'acceptation des femmes ne se fit pas sans difficultés. — « Tout fils ou toute fille d'une famille devra entendre le nom du bienheureux Amitāyus (un aspect d'Amitābha), le *Tathāgata* (« Celui qui est ainsi allé »), et l'ayant entendu, le garder en mémoire,… et si ce fils ou cette fille d'une famille sera sur le point de mou-

risme — entre Eve et Marie. Et ceci est important : vis-à-vis du Ciel, toute créature a un caractère « féminin », et c'est pour cela qu'il est dit que toute âme est une *gopī* amoureuse de Krishna ; mais au point de vue de l'analogie participative — non de l'opposition complémentaire — toute âme a au contraire quelque chose de « masculin », et c'est cela qu'a en vue le Bouddhisme quand il semble vouloir interdire aux femmes l'accès du Ciel. Ceci, insistons-y encore, est indépendant de la question du « corps glorieux », laquelle est d'un tout autre ordre, cosmique et non spirituel.

Il y a incontestablement, et même nécessairement, dans certains secteurs du Bouddhisme, une tendance directe ou indirecte à intérioriser la féminité et la sexualité, et non à la rejeter seulement, d'où le mariage des adeptes dans certaines branches du *Mahāyāna,* au Tibet et au Japon surtout, ce qui eût été impensable à l'origine ; l'exemple de Shinran, disciple de Hōnen, est particulièrement notoire[6]. Outre les exigences du dogmatisme ascétique et disciplinaire, l'asexua-lisme bouddhique n'est somme toute qu'une façon d'affirmer la « vacuité », ou disons que l'asexualité a le sens d'un aspect du « vide »[7] ; aussi est-il dit que le *Bodhisattva* ne voit que le « vide », ce qui doit s'entendre

rir, alors Amitâyus, le *Tathāgata,* entouré d'une assemblée de disciples et suivi d'une multitude de *Bodhisattvas,* se tiendra debout devant eux à l'heure de leur mort, et ils quitteront cette vie avec l'âme tranquille. Après leur mort ils renaîtront dans le monde *Sukhāvatī,* dans la Contrée de Bouddha de ce même Amitāyus, le *Tathāgata.* C'est pour cela, ô Sāriputra,… tout fils et toute fille d'une famille devra avec tout son esprit faire une fervente prière en vue de cette Contrée de Bouddha. » — « Tout fils ou toute fille d'une famille qui entendra le nom de cette Enonciation de la Loi et retiendra en mémoire les noms de ces bienheureux Bouddhas, sera favorisé par les Bouddhas et ne retournera jamais en arrière, une fois en possession de la Sagesse transcendante » (Le *Sukhāvatī-Vyūha* mineur, 10 et 17).

[6] Mentionnons ici la visite que reçut Hōnen mourant de la reine Vaidehī, la célèbre disciple du Bouddha, fait surnaturel qui prouve que l'asexualité céleste se manifeste, non dans le « corps glorieux », mais dans l'absence de passion samsârique et dans la béatitude de l'union interne.

[7] Il est trop évident que les opinions modernes sur la femme, dues à l'égalitarisme général, puis à une certaine féminisation — purement négative — de l'homme en même temps qu'à une virilisation artificielle de la femme, sont ici nulles et non avenues. Mais il faut tenir compte d'un phénomène compensatoire de la fin des temps,

en un sens à la fois négatif ou samsârique et en un sens positif ou nirvânique[8]. Un aspect important du symbolisme de la féminité est, dans le *Vajrayāna,* le couple *upāya-prajnā,* représenté dans le lamaïsme par deux divinités enlacées : on sait que *Yupāya* est le « procédé » — ou le « mirage » — qui révèle le plus efficacement la Vérité, tandis que *prajnā* est la connaissance libératrice qu'il réveille ; ce symbolisme sexuel s'applique également, en principe, au couple « vide-forme » (*Shūnya-rūpa*) ou « *Nirvāna-samsāra* », car la réciprocité est analogue ou même fondamentalement identique. Un tel symbolisme apparaît comme l'antipode de l'asexualisme bouddhique ; en réalité, il coïncide avec celui-ci, en ce sens que dans l'union toute polarité est dépassée et comme annihilée dans une infinitude commune, ou dans la suprême non-dualité[9]. Pour bien comprendre le rapport entre cette image et les concepts d'upara et de *prajnā,* il faut savoir que le second élément est « nous-mêmes » parce qu'il est notre essence transpersonnelle, tandis que le premier élément est le Logos qui éveille et actualise, au travers des ténèbres samsâriques, Ce que nous sommes ; toute créature — le *Shingon* y insiste — est un *Buddha* qui s'ignore.

---

et c'est le fait que la piété ou les dons spirituels se rencontrent plus fréquemment chez les femmes que chez les hommes.

[8] « Là où il y a la forme — a dit le Bouddha — il y a le vide, et là où il y a le vide, il y a la forme. Vide et forme ne sont donc pas distincts. »

[9] Il est dit que le Bouddha, avant de mourir, monta au Ciel pour y prêcher à Māyā le *Dharma,* et cette rencontre peut bien symboliser l'Union suprême, car c'est là en somme le complément céleste — de nature positivement inverse — de la naissance terrestre du *Tathāgata* ; ce fut la naissance divine, en Prajnāpāramitā, de Māyā.

LE MYSTÈRE DE DEUX NATURES

C'est un fait étrange dans l'histoire du Christianisme que le pape Honorius I, qui fut pourtant un pontife impeccable, ait été expulsé de l'Église par le Sixième Concile œcuménique de Constantinople pour l'unique raison de s'être montré hésitant dans la question des deux volontés du Christ. Un siècle et demi après la mort du pape, le second Concile œcuménique de Nicée estima utile ou nécessaire de ratifier l'excommunication d'Honorius I et d'inclure son nom dans l'anathème de toutes les hérésies connues.

Cet ostracisme surprend logiquement quand on a conscience de la complexité du thème dont il s'agit. Pour les uns, le Christ a deux volontés puisqu'il est « vrai homme et vrai Dieu » ; pour les autres, ces deux volontés ne font qu'une puisque — Honorius I l'a dit lui-même — la volonté humaine du Christ ne saurait opérer en contradiction avec sa volonté divine. On pourrait dire *grosso modo* que le Christ possède deux volontés en principe et une seule en fait ; ou encore, il faudrait avoir recours à l'image de deux cercles qui se coupent et s'exprimer ainsi : s'il va de soi que le Christ possède a *priori* deux volontés distinctes du fait de ses deux natures incommensurables, il y a néanmoins une région dans sa personnalité où les deux volontés se confondent, comme le montre précisément le symbolisme géométrique de l'intersection des deux cercles.

Ce qui peut se dire des deux volontés s'applique avant tout et à plus forte raison aux deux natures : s'il est vrai que le Christ est homme et Dieu à la fois, deux choses sont indéniables, à savoir la dualité et l'unité de sa nature. Nous ne disons pas que les monophysites, qui n'admettent que l'unité de sa nature, aient rai-

son contre les Orthodoxes et les Catholiques, mais nous ne disons pas davantage qu'ils aient intrinsèquement tort à leur point de vue ; de même — par voie de conséquence — pour les monothélites, qui ne font qu'appliquer le principe monophysite à un aspect particulier de la nature de l'Homme-Dieu. Le bon droit des monophysites apparaît, fort paradoxalement, dans la doctrine catholique de la transsubstantiation : il nous semble en effet qu'il y aurait lieu d'appliquer aux espèces eucharistiques ce qu'on dit dogmatiquement du Christ, à savoir qu'il est « vrai homme et vrai Dieu » ; s'il en est ainsi, on pourrait tout aussi bien admettre que l'Eucharistie est « vrai pain et vrai Corps », ou « vrai vin et vrai Sang », sans en compromettre la divinité. Dire que le pain n'est qu'une apparence, c'est appliquer à l'Eucharistie la doctrine — jugée hérétique — des monophysites, pour qui le Christ, précisément, n'est qu'un homme apparent parce qu'il est réellement Dieu ; or de même que la qualité de « vrai homme » dans la doctrine catholique et orthodoxe n'empêche pas le Christ d'être « vrai Dieu », de même la qualité de « vrai pain » ne devrait pas, dans l'esprit des théologiens, empêcher l'hostie d'être « vrai Corps », d'autant que les deux choses, le créé et l'Incréé, sont incommensurables, si bien que la réalité physique des espèces eucharistiques ne saurait empêcher leur contenu divin, pas plus que la corporéité réelle, chez le Christ, n'empêche la présence de la nature divine.

Il faut redire ici que le monophysisme et par conséquent aussi le transsubstantialisme n'ont pas intrinsèquement tort, — le contraire serait du reste étonnant, — et voici pourquoi : reconnaître que l'humanité du Christ véhicule la nature divine revient à dire que, si sous un premier rapport ce côté humain est réellement humain, sous un second rapport il l'est autrement que chez les hommes ordinaires ; la Présence divine transfigure ou transsubstantialise d'une certaine façon et *a priori* la nature humaine ; le corps du Christ est déjà ici-bas ce que sont les corps célestes, avec la seule différence qu'il est néanmoins affecté par quelques accidents de la vie terrestre. De même pour l'Eucharistie : si sous un certain rapport elle est « vrai pain » et « vrai vin », sous un autre rapport, qui n'abolit pas le premier, elle est même substantiellement plus que de la matière ordinaire ; métaphysiquement, cela n'oblige pas à prétendre que cette matière ne

soit « qu'une apparence », mais théologiquement, donc au point de vue des alternatives unidimensionnelles — nous dirions volontiers « planimétriques » — la négation de la matière réelle est sans doute le seul moyen, à l'égard d'une certaine mentalité, d'affirmer efficacement et durablement la transcendance de l'Eucharistie. N'empêche que cette doctrine constitue à la longue une « épée à double tranchant » dont seule la vérité ésotérique, c'est-à-dire la « théosophie » au sens ancien et véritable du mot, pourrait neutraliser les dangers.

Les théologiens semblent estimer que le pain et le vin en tant que substances naturelles sont indignes de la divine Présence, et ce sentiment nous rappelle une thèse de saint Grégoire de Nysse, laquelle n'est pas hors de propos ici. Les Hellénistes[1] estimaient l'Incarnation indigne de Dieu à cause de la fragilité et de l'impureté des corps terrestres : saint Grégoire répond dans sa « Grande Catéchèse » que seul le péché, et non la matérialité charnelle, est indigne de Dieu. Les Grecs auraient pu lui répondre que les misères corporelles, étant les traces du péché originel et de la chute, participent de l'indignité du péché et la manifestent incontestablement, et l'évêque de Nysse aurait pu rétorquer que la preuve de compatibilité entre le corps humain et une inhérence divine est déjà fournie par l'inhérence de l'Intellect, lequel est d'ordre céleste et dont les Grecs sont les premiers à admettre la transcendance. L'argument décisif, c'est que les deux ordres, le créé et l'Incréé, sont sans commune mesure et que rien de simplement naturel — quelle qu'en soit la cause lointaine — ne peut s'opposer à la Présence de Dieu.

* * *

[1] Nous entendons par ce mot les partisans de l'Héllénisme, c'est-à-dire de la tradition hellénique, — que nous ne pouvons qualifier de « païenne » puisque nous l'envisageons sous le rapport de ses valeurs spirituelles, — bien que ce mot « helléniste » désigne plus habituellement, d'une part les juifs hellénisés de l'Antiquité et d'autre part les savants versés dans la langue et la littérature grecques.

Le lecteur non averti qui lit dans le Koran que Jésus fut « l'un des rapprochés (*muqarrabūn*) » et « l'un des justes (*çālihūn*) » (sourate de la Famille Imrān, 45 et 46) a tout d'abord la réaction suivante : que le Christ est « rapproché » de Dieu, c'est une évidence à tout point de vue, — car si les plus grands Prophètes ne sont pas « proches » de Dieu, qui donc peut l'être ? et que le Christ fut un « juste », c'est évident *a fortiori* et à plusieurs puissances, mathématiquement parlant. En réalité, ces deux pléonasmes apparents sont simplement des ellipses destinées à rendre compte d'une position doctrinale qui vise la thèse chrétienne de la double nature du Christ ; d'une manière générale, quand le Koran paraît dire des choses trop évidentes, et décevantes dans leur contexte, il fait de la polémique implicite, c'est-à-dire qu'il vise une opinion particulière qu'il n'énonce pas et qu'on doit connaître pour comprendre le passage. L'Islam entend affirmer à sa façon et selon sa perspective que Jésus est « vrai homme et vrai Dieu » : au lieu de dire « homme », le Koran dit « juste » afin de définir immédiatement la nature de cet homme ; et comme son intention est de spécifier qu'aucun homme n'est Dieu, il emploie, pour suggérer ce qu'on appelle en termes chrétiens la « nature divine » du Christ, le mot « rapproché », qui désigne la station la plus élevée que l'Islam puisse attribuer à un être humain.

Au demeurant, les deux natures du Christ se trouvent suffisamment spécifiées dans le verset suivant : « Le Messie Jésus fils de Marie est l'Envoyé de Dieu et sa Parole (son Verbe) qu'il (Dieu) a déposée en Marie, et (Jésus est) de son Esprit (l'Esprit de Dieu) » (sourate des Femmes, 171). En admettant l'immaculée conception et la naissance virginale, l'Islam accepte à sa manière la nature divine de Jésus[2] ; à sa manière, c'est-à-dire avec la réserve évidente qu'il entend toujours dissocier le divin d'avec l'humain et que, de ce fait, le phénomène christique n'est pour lui qu'un prodige particulier de la Toute-Puissance.

[2] Selon un *hadīth,* Jésus et Marie furent les seuls humains que le diable ne toucha pas de sa griffe à leur naissance, et qui, de ce fait, ne poussèrent pas de cri.

* * *

Nous avons dit plus haut que l'ostracisme des deux conciles à l'égard d'Honorius I en particulier, et des monophysites-monothélites en général, a de quoi surprendre logiquement ; or ce dernier mot indique une réserve, car il n'y a rien de surprenant à ce qu'au point de vue exotérique une formulation trop fragmentaire, ou inopportune à un titre quelconque, soit considérée comme un crime[3] ; c'est ce qui montre que nous avons affaire à un domaine qu'il faut distinguer de celui de la connaissance pure, et partant désintéressée, laquelle admet le jeu des aspects et des points de vue sans jamais s'arrêter à des alternatives artificielles et ombrageuses. Il convient toutefois de ne pas confondre les élaborations théologiques, qui sont flottantes et produisent des scissions, avec les dogmes eux-mêmes, qui sont fixes ; ces élaborations — pourtant providentielles elles aussi à leur niveau — apparaissent comme des systèmes dogmatiques à leur tour, mais beaucoup plus contingents que ceux dans lesquels ils se situent à titre de modalités ; ce sont des *upāyas* mineurs, si l'on veut, c'est-à-dire des « mirages salvateurs » ou des « moyens spirituels » destinés à rendre plus accessible cet *upāya* majeur qu'est la religion. Or il est essentiel de tenir compte de l'idée de « moindre vérité » ou d'« erreur relative » contenue dans cette notion bouddhique ; il y a donc, de

[3] L'anathémisation d'Honorius I prouve du reste, soit dit en passant, non qu'il fut hérétique mais qu'il fut considéré comme tel et que par conséquent l'Église admet qu'un pape puisse tomber dans l'hérésie, — excepté bien entendu lors de la promulgation *ex cathedra* d'une définition dogmatique ou morale, — ce qu'on niera peut-être en avançant qu'Honorius I n'a fait que pécher contre la discipline ; mais alors les anathèmes dont on l'arrose canoniquement ne s'expliquent pas. Au demeurant, rien n'empêche, en principe, qu'un pape puisse ruiner l'Église sans devoir le moins du monde faire une déclaration *ex cathedra* ; les plus grands théologiens ont admis la possibilité qu'un pape tombe dans l'hérésie, et tout le problème se réduit pour eux à la question de savoir si le pape hérétique est déposé ipso *facto* ou s'il doit être déposé canoniquement. La possibilité dont il s'agit — et dont Honorius I n'est aucunement un exemple — ne peut toutefois s'actualiser à un degré gravissime qu'à la faveur de circonstances tout à fait anormales, que le XXe siècle offre en fait ; encore s'agirait-il de savoir si le pape éventuellement incriminé est validement pape au point de vue des conditions de l'élection.

la part du Ciel, « tolérance par Miséricorde » et non « approbation plénière ». Car l'homme est une forme et il a besoin de formes ; mais comme il a besoin aussi — et même avant tout — de l'Essence, que la religion ou la sagesse est censée lui communiquer, il a besoin en définitive d'une « forme de l'Essence » ou d'une « manifestation du Vide » (*Shūnyamūrti*). Si la forme est sous un certain rapport un prolongement de l'Essence, elle contredit celle-ci sous un autre rapport, ce qui explique, d'une part, l'ambiguïté de l'*upāya* exotérique et, d'autre part, les deux faces de l'ésotérisme, dont l'une prolonge et intensifie l'*upāya* dogmatique tandis que l'autre au contraire en est indépendante au point de pouvoir le contredire. A l'objection que l'ésotérisme est lui aussi d'ordre formel, il faut répondre qu'il en a conscience et qu'il tend à dépasser l'accident de sa propre forme, alors que l'exotérisme s'identifie pleinement et lourdement à la sienne.

Il résulte de tout ceci — et la chose va d'ailleurs de soi — que la ligne de démarcation entre l'orthodoxie et l'hérésie apparente, donc simplement extrinsèque, est fonction de contingences psychologiques ou morales d'origine ethnique ou culturelle ; certes, l'*upāya* de base véhicule la vérité totale par son symbolisme, mais non nécessairement par cet *upāya* mineur qu'est la théologie ; la relativité de celle-ci — au point de vue de la vérité totale — est d'ailleurs prouvée, en climat chrétien, par la notion du « progrès théologique », laquelle comporte un aveu à la fois candide et terrible[4]. Il est vrai que toute théologie peut donner lieu incidemment aux aperçus les plus profonds, mais elle ne saurait en tirer les conséquences dans sa doctrine générale et officielle.

C'est une erreur radicale que d'admettre que les plus grands porte-parole de la théologie, fussent-ils des saints canonisés, détiennent *ipso facto* toutes les clefs de la sagesse suprême[5] ; ils

[4] De deux choses l'une : ou bien il y a un progrès théologique, et alors la théologie a peu d'importance ; ou bien la théologie est chose importante, et alors il ne peut y avoir de progrès théologique.

[5] Aussi la « sagesse des saints » que d'aucuns entendent opposer à la métaphysique n'est-elle qu'un abus de langage ; au demeurant, la « sagesse » de l'Ecclésiastique n est pas du même ordre que celle des Upanishads. Il faut faire remarquer à cette

sont des instruments de la Providence et ils n'ont pas à dépasser certaines limites ; au contraire, ils ont pour rôle de les formuler, conformément à une perspective directement ou indirectement voulue par le Ciel. Par « indirectement » nous entendons les cas où le Ciel tolère une limitation qu'exigé — ou rend souhaitable — telle prédisposition humaine peut-être flottante *a priori,* mais en fin de compte prédominante ; c'est ce qui explique la plupart des différences ou divergences — le plus souvent unilatérales[6] — entre les Églises d'Occident et d'Orient. Certaines de ces différenciations peuvent apparaître comme un luxe pour le moins inutile, mais elles n'en sont pas moins inévitables et opportunes en définitive, les mentalités collectives étant ce qu'elles sont. L'opportunité n'a toutefois rien d'absolu et ne saurait empêcher qu'un certain poison caché dans tel particularisme théologique se manifeste au cours de l'histoire, tardivement et au contact d'idées fausses dont les théologiens ne pouvaient prévoir la possibilité.

En tenant compte des données les plus générales du problème, nous dirons que les dogmatismes sémitiques, et aussi les *darshanas* hindous du genre du Vichnouisme ramanoudjien, relèvent de l'esprit chevaleresque et héroïque[7], lequel est for-

---

occasion que, si les Écritures sémitiques même les plus fondamentales n'ont pas la teneur du Vedānta, c'est parce qu'elles ne s'adressent pas, comme celui-ci, exclusivement à une élite intellectuelle, leur fonction les obligeant à tenir compte des possibilités de l'âme collective et à prévenir par avance les réactions les plus diverses. A cela il faut ajouter qu'un livre sacré qui, comme l'Évangile par exemple, semble s'adresser plus ou moins aux pécheurs, du moins au départ, s'adresse par là même à tout homme en tant qu'il pèche, ce qui confère éventuellement à la notion du péché le sens le plus vaste possible, — celui de mouvement centrifuge, qu'il soit compressif ou dispersant, — même s'il n'y a pas transgression objective et proprement dite. Le langage sacré, même en s'adressant tout d'abord à tels hommes, s'adresse toujours, en définitive, à l'homme comme tel.

[6] Car l'esprit d'innovation est du côté des Latins, et il résulte d'ailleurs de la coïncidence paradoxale entre le prophétisme et le césarisme dans la papauté.

[7] Le fait que Rāmānuja fut un brahmane et non un *kshatriya* ne donne pas lieu à une objection, puisque toutes les castes — en tant que prédispositions particulières — se reflètent ou se répètent dans chaque caste, si bien qu un *brāhmana* de type

cément porté au volontarisme et à l'individualisme, donc à l'anthropomorphisme moralisateur. C'est en vue de ce tempérament et en fonction de lui que se cristallisent les dogmes exclusivistes[8] et s'élaborent les théologies correspondantes, ce qui implique de toute évidence que ce tempérament ou cette façon de voir et de sentir soit agréé de Dieu à titre de « matière première » de l'*upāya* ; mais comme toute religion est par définition une totalité — son caractère impératif et inconditionnel le prouve — et que Dieu ne saurait imposer des limites absolues, le phénomène religieux comporte par définition le phénomène ésotérique, véhiculé en principe et de préférence — à divers degrés — par les vocations qui favorisent la contemplation, y compris l'art sacré.

Un certain fonds de mentalité guerrière ou chevaleresque explique pour une large part les oscillations théologiques et les disputes qui en résultent[9], — l'enjeu dans le monde chrétien ayant été notamment la nature du Christ et la structure de la Trinité, — comme il explique également des étroitesses telles que l'incompréhension et l'intolérance des théologiens antiques à

---

kshatriya équivaut individuellement à un *kshatriya* de type *brāhmana.* Toute collectivité humaine produit en outre un type humain qui n'a aucune affinité avec la pensée spéculative ; il est d'autant plus paradoxal et significatif que c'est ce type ou cette mentalité — qu'un Hindou appellerait 1'esprit *shūdra* — qui détermine toute la soidisant « théologie nouvelle » et en constitue l'unique originalité et l'unique mystère.

[8] Cet adjectif ne constitue pas un pléonasme, car un axiome métaphysique peut avoir, lui aussi, un caractère pratiquement dogmatique, mais sans devoir exclure pour autant des formulations divergentes. D'un autre côté, il est des axiomes métaphysiques dont le caractère conditionnel est reconnu *a priori,* suivant le degré de relativité de l'idée qu'ils expriment : ainsi, les archétypes contenus dans l'Intellect créateur sont plus réels que leurs manifestations cosmiques, mais ils sont illusoires par rapport à l'Essence divine ; telles Divinités hindoues sont dogmatiquement intangibles, mais elles s'évanouissent devant *Paramātmā* ou plutôt s'y résorbent, en sorte qu on peut éventuellement les nier sans hérésie, à condition bien entendu de nier du même coup les êtres encore plus relatifs.

[9] Ne perdons pas de vue que dans tous les climats, les mêmes causes produisent les mêmes effets, — bien que dans des proportions fort diverses, — et que l'Inde ne fait pas exception ; les querelles du Vichnouisme sectaire en offrent un exemple.

l'égard de l'Hellénisme, de sa métaphysique et de ses arcanes. C'est du reste de cette même mentalité que procède, au sein même de la tradition grecque, la divergence d'Aristote à l'égard de Platon, ce dernier personnifiant, quant à l'essentiel, l'esprit *brāhmana* inhérent à la tradition orphique et pythagoricienne[10], tandis que le Stagirite formula une métaphysique en quelque sorte centrifuge et dangereusement ouverte sur le monde des phénomènes, des actions, des expériences et des aventures[11].

Après cette parenthèse, à laquelle nous autorise — ou même nous oblige — le contexte général du cas d'Honorius I, revenons à notre sujet doctrinal.

* * *

Le problème des deux natures du Christ se laisse ramener, en dernière analyse, à celui des rapports entre le relatif et l'Absolu : si le Christ est l'Absolu entré dans la relativité, il faut corrélativement, non seulement que le relatif retourne par là même à l'Absoluité, mais aussi et avant tout que le relatif se trouve préfiguré dans l'Absolu ; c'est là la signification du Verbe incréé, lequel se manifeste, dans l'ordre humain, non seulement sous la forme du Christ ou de l'*Avatāra,* mais aussi et a *priori* sous celle de l'Intellect immanent, ce qui nous ramène à la complémentarité entre la Révélation et l'Intellection. L'Absolu manifesté dans le monde humain est à la fois Vérité et Présence, ou soit l'un soit l'autre de ces deux éléments, mais sans pour autant

[10] Il va sans dire que l'époque classique — avec sa grave déviation intellectuelle et artistique — puis sa réédition lors de la Renaissance, sont des exemples patents de luciférisme guerrier ou chevaleresque, donc *kshatriya* ; mais ce ne sont pas les déviations proprement dites que nous avons en vue ici, puisque nous parlons, au contraire, de manifestations normales, et agréées par le Ciel, sans quoi il ne saurait être question d'*upāyas* volontaristes et émotionnels.

[11] Mais ne rendons pas l'aristotélisme responsable du monde moderne, qui est dû à la convergence de divers facteurs, tels les abus — et les réactions subséquentes — provoqués par l'idéalisme irréaliste du Catholicisme, telles aussi les exigences divergentes et non conciliées des mentalités latine et germanique, le tout débouchant, précisément, sur le scientisme et la mentalité profane.

pouvoir exclure son complément. Dans le Christianisme, c'est l'élément « Présence » qui prime, d'où les sacrements et l'accentuation de l'aspect volitif de l'homme ; dans d'autres climats, et avant tout dans la Gnose universelle qui garde partout ses droits, c'est l'élément « Vérité » qui détermine les moyens de la voie, de diverses manières et à divers niveaux.

Afin d'être aussi clair que possible, il faut insister sur le principe suivant : il n'y a pas de rapport possible entre l'Absolu comme tel et la relativité ; pour qu'un tel rapport existe, il faut qu'il y ait du relatif dans l'Absolu et de l'absolu dans le relatif. En d'autres termes : si l'on admet que le monde est distinct de Dieu, on doit admettre également que cette distinction se trouve préfigurée en Dieu même, donc que son unité d'Essence — qui n'est jamais mise en question — comporte des degrés ; ne pas admettre cette polarisation *in divinis,* c'est laisser l'existence du monde sans cause, ou c'est admettre deux réalités distinctes, donc deux « Dieux », à savoir Dieu et le monde. Car de deux choses l'une : ou bien nous pouvons expliquer le monde à partir de Dieu, et alors il y a en Dieu préfiguration et acte créateur, donc relativité ; ou bien il n'y a en Dieu aucune relativité, et alors le monde est inexplicable et se fait dieu par là même. Et soulignons une fois de plus que la Relativité divine, cause du monde, fait fonction d'Absolu à l'égard du monde ; dans ce sens, les théologiens ont raison de soutenir éventuellement l'absoluité de tout ce qui est divin ; l'absoluité, pour eux, est alors synonyme de divinité.

Nous pourrions aussi, au risque de nous répéter, nous exprimer de la façon suivante : qui admet la présence de l'Absolu dans le monde, sous la forme du Christ par exemple, doit admettre également la présence du relatif en Dieu, sous la forme du Verbe précisément ; qui nie qu'il puisse y avoir en Dieu de la relativité, doit considérer le Créateur, ou le Révélateur, ou le Rédempteur, comme se situant en deçà de Dieu, à la manière du démiurge ; car l'Absolu comme tel ne crée pas, ni ne révèle, ni ne sauve. Il y a dans le refus d'admettre la relativité des hypostases une part de confusion entre l'absolu et le sublime : parce que la Divinité mérite ou exige l'adoration, d'aucuns veulent qu'elle soit « absolument absolue » sous tout rapport possible, s'il est permis de s'exprimer ainsi à titre incident et provisoire. Or Dieu est digne du

culte de latrie, non en tant qu'il ne comporte aucune relativité, — car sous ce rapport il est humainement inaccessible, — mais en tant qu'il est absolu par rapport à la relativité du monde, tout en comportant un aspect de relativité en vue de ce contact même.

On peut objecter que la thèse de la réciprocité entre l'Absolu et le relatif ne tient pas compte de l'incommensurabilité, et partant de l'asymétrie, entre les deux termes ; cela est à la fois vrai et faux. Si l'on veut mettre l'accent sur le caractère incommensurable, on ne peut le faire en niant simplement la relativité dans le divin Principe ; on ne le fera adéquatement qu'en retranchant le Principe créateur de l'Absolu intrinsèque, ce qui nous ramène à l'alternative entre *Paramātmā* et *Māyā,* puis à l'absorption du second terme par le premier, en fonction même de leur incommensurabilité. Cette réduction du réel à l'Un sans second est précisément ce que ne veulent pas les négateurs de la relativité in *divinis,* d'autant qu'ils tiennent âprement à la réalité inconditionnelle et en quelque sorte massive du monde ; voulant un Dieu « absolument absolu » au-dessus d'un monde inconditionnellement réel, ils entendent garder « les deux pieds sur la terre » sans rien sacrifier du côté de la transcendance. En réalité, l'Univers n'est qu'une dimension interne et en quelque sorte onirique de Dieu : il reflète les qualités divines en mode contrasté, mouvant et privatif, tout en réalisant par là la possibilité de Dieu d'être autre que Dieu, possibilité incluse dans la divine Infinitude même.

LA QUESTION DES THÉODICÉES

« Dieu fait ce qu'il veut » : cette affirmation du Koran donne facilement lieu à la malencontreuse image d'une Volonté divine plus ou moins arbitraire, alors que la parole citée signifie simplement que l'homme ignore en général les motifs du Vouloir divin, notamment en ce qui concerne les multiples contradictions dont le monde offre le spectacle. Selon les théologiens, Dieu ne « veut » pas le péché puisqu'il l'interdit, mais Il le « veut » puisque le péché est possible et que rien ne se passe sans que Dieu ne le « veuille » ou même le « crée », sans quoi il faudrait admettre, paraît-il, que Dieu soit incapable d'empêcher ce qu'il ne veut pas, *quod absit.* Le fond du problème est ici la confusion entre l'Être et le Sur-Être, ou entre le Principe ontologique et existentiant et l'Essence sur-ontologique[1], confusion qui se produit du fait que la théologie, d'une part envisage Dieu d'une manière anthropomorphiste, donc comme s'il était un sujet humain, et d'autre part entend rendre compte de toute la Nature divine, ce qui est incompatible avec le point de vue précédent.

Ce que « veut » l'Essence en vertu de son infinité, — et parce que « le bien tend essentiellement à se diffuser », selon la formule augustinienne, — c'est son propre rayonnement et, par conséquent, le monde comme tel et dans sa totalité ; or cette manifestation implique par

[1] L'*Ungrund* (« sans fond ») de Boehme, ou le *Brahma nirguna* (« non qualifié ») des Védantins, alors que l'Être proprement dit, donc existentiant, est *saguna* (« qualifié »). La distinction scolastique entre un *Infinitum absolutum* et un *Infinitum secundum quid* peut s'appliquer à cette différence métaphysique initiale, le Principe créateur correspondant au deuxième terme de l'alternative.

définition l'éloignement de sa Source, en sorte qu'en « voulant » la Manifestation, l'Essence veut implicitement et indirectement cette rançon que nous appelons le mal, sous peine, précisément, de ne pas vouloir rayonner ou « se diffuser ». Mais la Volonté divine qui veut le bien moral, et de ce fait interdit le péché, n'est pas la même que celle qui veut le monde ; la Volonté du Sur-Être ou de l'Essence veut le monde en soi, tandis que la Volonté de l'Être — déjà plus relative tout en prolongeant la précédante — présuppose le monde et ne s'exerce qu'à l'intérieur du monde. Autrement dit, le Sur-Être veut le bien en tant que rayonnement, manifestation ou monde, tandis que l'Être veut le bien en tant que participation des choses au divin Bien ; sous le premier rapport, le monde est un bien parce qu'il manifeste le Bien suprême, tandis que sous le second rapport, l'obéissance à la Loi divine — ou n'importe quelle norme ou qualité naturelle — est un bien parce qu'elle fait participer au suprême Bien. Dans le premier cas, la Volonté divine s'affirme par le Rayonnement ontologique, ou par *Māyā,* et dans le second cas, elle s'affirme par la Norme, la Loi ou la Révélation ; nous sommes donc en présence de deux Subjectivités divines, l'une propre à l'Absolu et l'autre déjà déterminée par la Relativité ; intrinsèquement identiques, elles s'appliquent extrinsèquement à des plans différents, d'où l'apparence éventuelle de contradiction. Ceci étant, il n'y a absolument pas lieu de se demander pourquoi Dieu « veut » ceci ou cela, et pourquoi, notamment, Il « veut » le péché tout en le prohibant.

Le monde est globalement bon en tant qu'il manifeste Dieu, mais il comporte un aspect partiel et contingent de mauvaiseté en tant que, n'étant pas Dieu tout en existant, il s'oppose à Dieu ou tend à être l'égal de Dieu ; comme ceci est impossible, tous les phénomènes — et finalement le monde lui-même — sont affectés d'impermanence : ils retombent toujours pour ainsi dire dans le néant, comme des flèches qu'on tirerait vers le soleil dans le fol espoir de l'atteindre.

* * *

Selon Epicure et ceux qui l'ont suivi, il n'y a pas de théodicée possible, et cela pour les raisons suivantes : ou bien Dieu veut supprimer le mal mais ne le peut pas, et alors Il n'est pas puissant tout en étant bon ; ou bien Dieu peut supprimer le mal mais ne le veut pas, et alors Il n'est pas bon tout en étant puissant ; ou Il ne peut ni ne veut supprimer le mal, et alors Il n'est ni puissant ni bon ; ou bien Il le peut et le veut, et alors le mal n'existe pas ; or le mal existe.

Le raisonnement épicurien est fondé sur des équivoques en ce qui concerne les notions mêmes du « mal », du « vouloir » et du « pouvoir ». Tout d'abord : le vouloir et le pouvoir sont inhérents à la Nature divine, et celle-ci est Absoluité et Infinitude ; c'est dire que Dieu ne peut ni ne veut ce qui est contraire à sa nature, sous peine de contradiction, donc d'absurdité. Il est impossible, parce qu'absurde, que Dieu ait le pouvoir d'être autre que Dieu, d'être ni absolu ni infini, de ne pas être du tout ; et Il ne peut vouloir ce qui est en dehors de son pouvoir parce que contraire à l'Être. Dieu est tout-puissant par rapport au monde, sa création ou sa manifestation ; mais l'Omnipotence ne saurait s'exercer à l'égard de l'Être divin même, étant donné que cet Être est la source de l'Omnipotence et non inversement.

Or l'Infinitude, qui est un aspect de la Nature divine, implique la Possibilité illimitée et par voie de conséquence la Relativité, la Manifestation, le monde. Qui dit monde, dit séparation d'avec le Principe, et qui dit séparation, dit possibilité — et nécessité — du mal ; vu sous cet angle, ce que nous appelons le mal est donc indirectement fonction de l'Infinitude, donc de la Nature divine, et sous ce rapport, Dieu ne peut vouloir le supprimer ; de même, sous ce rapport — et sous ce rapport seulement — le mal cesse d'être le mal, il n'est plus qu'une manifestation indirecte et lointaine d'un aspect mystérieux de la Nature divine, celui d'Infinitude ou de Toute-Possibilité précisément.

On pourrait dire également que l'Infinitude engendre la Possibilité, et celle-ci engendre la Relativité ; or la Relativité comporte par définition ce que nous pourrions appeler le principe du contraste. Dans la mesure où une qualité est relative — ou se reflète dans la Relativité — elle a ontologiquement besoin d'un contraste, non intrinsèquement ou par son contenu, mais extrinsèquement et par

son mode, donc à cause de sa contingence. C'est en effet le caractère relatif ou contingent d'une qualité qui exige ou entraîne l'existence de la manifestation privative correspondante, avec toutes ses gradations possibles, et par conséquent le défaut, le vice, le mal. Le mal est la possibilité de l'impossible, parce que le bien relatif est le Possible se rapprochant de l'impossibilité ; car c'est de cette combinaison paradoxale de la Possibilité avec l'impossibilité — celle-ci ne devenant réelle que dans et par la Possibilité — que provient la Contingence ou la Relativité, s'il est permis de s'exprimer moyennant une ellipse complexe et audacieuse, mais difficile à éviter ici.

Si Dieu ne peut supprimer le mal en tant que possibilité, c'est parce que sous ce rapport le mal est fonction de sa Nature, et qu'étant cela, il cesse du reste d'être le mal ; et ce que Dieu ne peut, sous peine de contradiction ou d'absurdité, Il ne saurait le vouloir. Mais la Volonté divine s'oppose au mal en tant qu'il est contraire à la Nature divine, qui est Bonté ou Perfection ; sous ce rapport d'opposition — et sous ce rapport seulement — le mal est intrinsèquement le mal. Ce mal, Dieu le combat parfaitement, puisque sur tous les plans c'est le bien qui remporte finalement la victoire ; le mal n'est jamais qu'un fragment et un passage, que nous soyons en mesure de nous en apercevoir ou non.

Ce qui devrait être le fondement de toute théodicée, c'est donc essentiellement : *primo,* que la divine Omnipotence ne s'étend pas à la Nature divine, que celle-ci ne saurait être l'objet de celle-là ; *secundo,* que la divine Volonté est solidaire de la Puissance et qu'elle ne saurait par conséquent s'opposer à la divine Nature qui, elle, est la source de ses propres facultés ou fonctions ; *tertio,* que le mal n'est tel qu'en tant qu'il s'oppose à la divine Nature, mais non pas en tant qu'il en résulte indirectement à titre d'instrument de séparativité ou de diversité, lesquelles procèdent de la divine Toute-Possibilité, donc en dernière analyse, de l'Infinité même.

Le raisonnement d'Epicure a été adopté avec empressement par tous ceux qui pensent avoir intérêt à ne pas croire en Dieu, mais par ceux aussi qui ont succombé à l'hypnose du monde appelé « réel » et « concret » ; au point de vue de l'intellection métaphysique, le monde comporte beaucoup moins d'évidence et d'intelligibilité que l'Invi-

sible transcendant. Ledit raisonnement est l'exemple pour ainsi dire classique d'une opération logique impeccable en l'absence des données nécessaires à son contenu : on parle du « mal », mais on ignore que par définition le mal n'est tel que sous un certain rapport et non sous un autre, ce qui est prouvé d'avance par le fait qu'il n'y a pas de mal absolu et que le mal n'est jamais une substance ; on parle de « Dieu », mais on ignore que Dieu, étant infini, porte dans sa Nature la cause d'un déploiement comportant forcément un élément de contradiction en raison même de l'Infinitude ; et on parle de « pouvoir » et de « vouloir », mais on ignore que la Nature divine en est le Sujet et non l'Objet, ce qui revient à dire que ces deux facultés, tout en étant illimitées en vertu de rillimitation divine et en direction de la contingence, se trouvent limitées « au sommet » par l'Absoluité divine, sur laquelle aucune volonté ni aucun pouvoir ne saurait s'exercer. Tout théologien admet que Dieu est libre de créer le monde ; aucun n'admettra que Dieu est libre de ne pas posséder la Liberté, ou de ne pas être Dieu, ou de ne pas être du tout. Tout le problème de la théodicée, si imprudemment et si grossièrement abordé par Epicure, se borne donc à la question de la Nature divine, c'est-à-dire des caractères de la Substance à la fois absolue et infinie.

* * *

Pour les stoïciens, le mal est une concomitance nécessaire du bien ; de même pour Leibniz : le monde est parfait dans sa totalité, mais les choses sont imparfaites ; Dieu a permis le mal moral parce que sans celui-ci il n'y aurait pas de vertu[2]. C'est là d'ailleurs le sentiment commun des théologiens : le mal a pour fonction de concourir au bien créé, il n'est par conséquent qu'une sorte de condition indirecte de ce dernier. Cette argumentation se fonde sur le

---

[2] Pour ce qui est du « meilleur des mondes possibles » de Leibniz, le « principe du meilleur » n'est même pas concevable puisqu'il s'évapore dans l'indéfini. Tout le monde existant est « le meilleur » par le fait de son existence même, et par lui seul ; autant dire que cette évaluation n'a aucun sens, ou qu'elle se réduit à la constatation axiomatique que l'Être c'est le Bien.

principe du contraste auquel nous avons fait allusion plus haut : le bien a besoin, pour pourvoir s'actualiser, d'un élément contraire dans la mesure même où le niveau de l'actualisation est relatif ; c'est donc d'une loi interne de la relativité qu'il s'agit ici.

Pour Platon, le point de chute cosmogonique est la matière, laquelle en effet concrétise le principe de coagulation centrifuge ; cette « matière » devient pour les chrétiens la « chair » et, avec elle, le plaisir[3], tandis que dans l'Islam comme dans le Judaïsme, le mal, c'est le polythéisme, l'idolâtrie et la désobéissance, donc en dernière analyse la dualité qui, à sa racine ontologique, est sans rapport aucun — pour dire le moins — ave ce que nous pouvons appeler le péché. De même pour la « matière » platonicienne et la « chair » chrétienne, quand on les ramène à leurs racines respectives, la Substance et la Béatitude.

Pour Plotin, l'Être absolu est la source de ce que nous appellerons *a posteriori* le mal en ce sens que l'Être émané, qui créera le monde, se mélange par cette émanation même — ou par cette sortie — avec la possibilité et se prédispose ainsi pour toutes les chutes qui font la diversité descendante du monde ; l'Être émané — le Principe créateur ou démiurgique — produit indirectement la privation, non en tant qu'il est Être, mais au contraire en tant que, sorti de l'Être absolu ou du Sur-Être, il se limite et assume ainsi un aspect de moindre réalité.

Origène envisage avant tout le mal moral, dont les maux naturels dans tous les ordres sont d'ailleurs les conséquences ; car l'homme a entraîné tous les règnes de la nature dans sa chute. Aussi Origène voit-il la source du mal dans le mauvais usage du libre arbitre ; celui-ci a été donné à l'homme parce que, sans la liberté, l'homme au-

[3] Contrairement à une opinion trop répandue, la morale d'Aristote, qui préconise le juste milieu en tant que celui-ci se situe entre deux excès, n'est pas une invitation à la médiocrité, et elle n'est pas responsable de l'embourgeoisement laïciste auquel elle a pu donner lieu. Elle se distingue toutefois de la morale chrétienne du fait que celle-ci voit dans la morale un moyen spirituel — d'où son caractère sacrificiel — alors que pour les Grecs, comme pour la plupart des Orientaux, l'équilibre moral est spirituellement une base et non un moyen.

rait été immuable comme Dieu. On peut objecter que Dieu possède la liberté avant l'homme et mieux que l'homme, mais n'en fait pas un mauvais usage ; si l'homme abuse de ce don, c'est que sa nature n'y est pas pleinement proportionnée, et c'est que la cause du mal n'est pas la liberté mais la corruptibilité. L'argument d'Origène a néanmoins le mérite de montrer, bien qu'il le fasse par un détour, que la création implique par nécessité métaphysique l'imperfection ; la possibilité d'un choix entre la Substance et l'accident, ou entre le Réel et l'illusoire, fait fonction ici de moteur de la descente cosmogonique.

Selon saint Thomas, le mal résulte de la diversité des créatures et de la gradation de leurs qualités, la compensation du mal étant l'Ordre total en vue duquel il est toléré ; le mal physique est la privation d'Être par rapport à la substance des créatures ; le mal moral est cette même privation par rapport à leur activité. Pour échapper au dualisme manichéen, qui ruine la notion du Bien suprême, saint Thomas conclut que le mal n'a pas de cause dans l'Être — en fait le mal n'y trouve pas sa cause directe — et qu'il s'attache simplement au bien en le privant de telle qualité ; le mal n'« est » pas, mais il « existe », ou autrement dit, il est un mal tandis que son existence est un bien par rapport à — et en fonction de — la totalité universelle. En nous référant à une formule augustinienne déjà mentionnée, nous pourrions ajouter que la cause du mal — mais non en tant que mal — est le besoin inné du Bien de se communiquer, car c'est ce besoin qui produit le monde, et c'est cette production — ou ce déploiement d'Être — qui exige la différenciation tant verticale qu'horizontale ; or la différenciation entraîne des modes de privation d'Être, donc de ce que nous sommes en droit d'appeler le mal.

* * *

Que nous parlions de « matière », de « chair », ou de « liberté » mal utilisée, ce dont il s'agit toujours, au point de vue de la cause ultime, c'est la Possibilité, qui est la *Shakti ou* la Puissance d'*Ātmā* et qui coïncide avec la Relativité et par là même avec le

processus à la fois cosmogonique et individualisant. « Le péché, c'est l'ego », prêchent certains idéalistes hindouisants, ce qui du reste les dispense de tout discernement objectif et de toute option incommode ; or l'ego comme tel dérive du divin Soi, et il en dérive non seulement directement et par participation et analogie, mais aussi d'une manière indirecte et par séparation et inversion ; c'est sous ce dernier rapport qu'il manifeste le péché ou le mal, ou le luciférisme si l'on veut. A part cet aspect, l'ego est aussi innocent que la matière, ou la chair, ou le plaisir, dans leur pureté existentielle et virtuellement spirituelle, comme le prouve le fait que la sainteté n'exclut pas nécessairement ces éléments.

Si l'homme est l'ouvrage d'un Principe souverainement bon, s'est demandé plus d'un philosophe, pourquoi est-il exposé au mal ? Mais précisément : il est l'ouvrage, non le Principe ; n'étant pas le Principe, qui seul est bon, il ne peut ni être ni subir le seul bien ; il est un bien en manifestant le Principe, mais il n'est pas un bien en s'en séparant. Eve est un aspect d'Adam ; la chute occasionnée par Eve l'est également. En un certain sens, la fonction du mal, dans le monde, est de rappeler que « Dieu seul est bon » ; sans quoi le monde serait Dieu, ce qui revient à dire qu'il ne serait pas ; or ceci est contraire à la nature du Principe qui, étant l'Infini, tend à se manifester dans une inépuisable diversité, ou qui, étant le Bien, tend à se communiquer à un « autre que Lui-même ». Il est du reste naïf d'admettre que tout serait parfait si l'homme ne souffrait plus et s'il ne commettait plus de crimes, car l'homme moyen de l'« âge sombre », même si son comportement moral est correct, est loin de représenter un pur bien, et sa manière d'envisager et le mal et le bien est au niveau de sa déchéance, c'est-à-dire que cela est sans rapport avec les intérêts ultimes de l'homme.

Un point qui semble avoir été négligé dans la plupart des théodicées, c'est l'extrême limitation du mal proprement dit dans l'espace et le temps quand on les envisage dans toute leur étendue, et à plus forte raison dans l'Existence totale ; il est vrai que les auteurs de ces doctrines ne demandent pas si le mal est grand ou petit, ils constatent simplement qu'il existe, mais c'est pour cette raison même qu'ils donnent trop l'impression d'établir une sorte de symétrie entre le bien

et le mal, alors qu'en réalité il n'y a aucune commune mesure entre eux, dans les cycles cosmiques pas plus que dans l'univers total. Il faut reconnaître que les eschatologies, aryennes . aussi bien que sémitiques, ont une part de responsabilité dans cette impression de symétrie, mais c'est parce qu'elles sont disposées en vue de l'état actuel de l'homme terrestre et non parce qu'elles rendraient compte des proportions globales des choses.

On a voulu voir dans la théodicée un « optimisme », ce qui est méconnaître totalement son point de vue, lequel est essentiellement objectif. Car l'optimisme, selon l'emploi courant du terme, est affaire de subjectivité et non d'objectivité ; son erreur, c'est de nier un mal qui existe réellement, comme inversement le pessimisme se trompe, non en constatant un mal, mais en niant un bien réel.

* * *

La Puissance de propulsion cosmogonique donne lieu, au contact de certains plans cosmiques qu'elle déploie elle-même, à ce principe à la fois privatif et subversif que nous appelons le mal ; c'est cet aboutissement qui, dans l'esprit des gnostiques, a rejailli sur la Puissance créatrice même et les a amenés à attribuer au démiurge de Platon une signification négative et quasi maléfique, semblable à celle que revêt Ahriman dans le Mazdéisme. Si le Christianisme de son côté voit en Lucifer un ange déchu, c'est parce qu'il se réfère à la Puissance de propulsion qui devient ténébreuse dès son entrée dans l'état animique ; et si l'Islam au contraire spécifie que le diable, Iblīs, est un djinn et non un ange, donc un être créé de feu et non de lumière, — le Koran y insiste, — c'est parce que la Puissance propulsive ne devient négative et subversive qu'à partir de son entrée dans la substance animique ou subtile, en sorte qu'il n'y a pas lieu de tenir compte, dans la définition du *Princeps hujus mundi,* des antécédents cosmiques supérieurs.

Si la Puissance divine d'attraction se personnifie au con-tact de l'homme, la Puissance propulsive pervertie en fait autant ; qu'elle soit impersonnelle *a priori* ne l'empêche aucunement de devenir personnelle dans ses rapports avec le monde humain. Cette personnification

de la puissance maléfique a amené certains, dans l'Islam aussi bien que dans le Christianisme, non seulement à voir dans le diable un individu quasi humain, mais même à envisager sa réintégration finale dans la divine Clémence ; si cette opinion est irrecevable sous cette forme anthropomorphiste, elle n'en a pas moins une portée métaphysique, en ce sens qu'elle se réfère en dernière analyse à l'apocatastase : le mal sera résorbé dans sa substance originelle et neutre, le feu et les ténèbres se transmueront en lumière.

Résumons-nous : la Liberté divine signifie que Dieu est libre de ne pas créer tel monde ; elle ne saurait signifier qu'il est libre de ne pas créer du tout. C'est dire que la divine Liberté — celle de l'Être (*Brahma saguna,* « qualifié ») — s'exerce sur les modes et les formes de la Manifestation universelle et non sur les principes immuables de celle-ci ; Dieu est libre — et Il a la puissance — de supprimer tel mal, mais non le mal comme tel[4], étant donné que le mal en soi est une rançon nécessaire de la Manifestation totalement déployée, et que ce déploiement — comme la Manifestation elle-même — résulte nécessairement de l'Infinité de l'Essence divine. Or pour l'Essence, la question de la Manifestation, et à plus forte raison celle du mal, ne saurait se poser ; au regard de l'éternel Eveil de l'Absolu, le Rêve universel n'a jamais été[5], parce que l'accident, quelle que soit sa qualité, ne peut jamais rien ajouter à la Substance. Mais on peut faire valoir aussi que l'accident n'est rien d'autre que la Substance, ou qu'il participe à la réalité de celle-ci ; ou encore, qu'il possède toute la réalité qui correspond à sa nature ou à sa possibilité.

* * *

Il va sans dire que l'argumentation métaphysique, fût-elle la meilleure possible, ne saurait nous convaincre s'il n'y avait pas en nous-

[4] Le Christ a guéri des malades, mais il n'a pas aboli la maladie, et il a démontré ou illustré ainsi la doctrine dont nous venons de donner un aperçu.

[5] Et c'est pour cela que le Rêve, non seulement se déploie, mais aussi se résorbe ; son déploiement manifeste sa participation à l'Essence, tandis que sa résorption manifeste au contraire son caractère illusoire au regard de l'Absolu.

mêmes une trace de ce qu'elle est censée nous communiquer, ou si la certitude qu'elle a pour but de réveiller en nous n'était pas déjà contenue dans la substance même de notre esprit ; cette certitude est virtuelle chez les uns et simplement potentielle et inopérante chez les autres. Il est en tout cas impossible qu'une argumentation qui concerne l'Invisible et le Transcendant puisse convaincre n'importe qui, à la manière d'une démonstration dont toutes les données sont sensoriellement ou mathématiquement véri-fiables.

L'erreur classique des rationalistes à l'égard des démonstrations métaphysiques, c'est de croire que le métaphysicien admet sa thèse en fonction des arguments qu'il présente, que cette thèse est par conséquent une simple conclusion et qu'elle s'effondre dès qu'on dénonce les points faibles qu'on s'ingénie à découvrir, ce qui est toujours facile puisque les données de la démonstration échappent à l'expérience courante ; en réalité — nous l'avons dit plus d'une fois — les arguments métaphysiques ne sont pas les causes de la certitude, ils en sont les effets ; c'est-à-dire que la certitude dont il s'agit, tout en étant un phénomène subjectif, est faite d'objectivité puisqu'elle est entièrement fonction d'une Réalité qui est indépendante de notre esprit.

En ce qui concerne la théodicée, il importe de savoir que l'Intellect perçoit le Bien universel ou divin *a priori,* c'est-à-dire qu'il le perçoit éventuellement avant de comprendre — ou de vouloir comprendre — la nature du mal ; et si le métaphysicien contemplatif peut éventuellement négliger la doctrine du mal, c'est précisément parce qu'il est certain par avance, et d'une manière inconditionnelle et en quelque sorte primordiale, de l'infinie primauté du Bien, sous les trois aspects « pur Être », « pur Esprit », « pure Béatitude »[6]. La théodicée pourra avoir pour lui la fonction secondaire d'un « apaisement du cœur », comme diraient les soufis ; elle ne saurait jouer pour lui le rôle d'une preuve *sine qua non.*

Le *credo ut intelligam* de saint Anselme signifie que la foi est une anticipation, par tout notre être et non par la seule raison, de

[6] Qui dit « Être », dit « Esprit » et « Béatitude » ; et rappelons que cette dernière coïncide avec la « Bonté », la « Beauté » et la « Miséricorde ».

la certitude quintessentielle dont nous venons de parler ; anticipant cette intellection, la foi y participe déjà sans qu'il soit toujours possible de déterminer où finit la foi au sens élémentaire du terme, et où commence la connaissance directe. C'est là aussi un des sens de la bénédiction de « ceux qui n'ont point vu et qui auront cru » ; mais cette parole, grâce à son caractère sacré, s'applique à tous les niveaux et englobe par conséquent celui de la gnose, car en effet, « croire » n'est pas seulement admettre volitivement et émotivement, c'est aussi, sur le plan même de la certitude plénière et intellective, tirer les conséquences de ce qu'on sait, c'est donc savoir « comme si on voyait » et avec la conscience d'être vu par Celui que nous ne voyons pas[7] ; en ce sens, la foi est plus que la simple compréhension, ou si l'on préfère, elle en est la dimension d'ampleur ou de déploiement, celle qui rend opérative — avec ses concomitances de détachement et de générosité — une conscience *a priori* simplement spéculative, bien que suffisante sans doute sur le plan des concepts. Et ceci nous permet de faire remarquer que bien des précisions doctrinales — du genre des théodicées — perdent beaucoup de leur importance, pratiquement et subjectivement, au regard de l'intuition de l'Essence, laquelle permet de mettre entre parenthèses des questions dont on ne possède que la réponse virtuelle, c'est-à-dire dont on possède la solution non en détail, mais en principe ; car ceux qui, sans évidemment pouvoir ignorer l'existence du mal, savent que Dieu est souverainement bon, savent par là même que le mal ne peut avoir le dernier mot et qu'il a une cause forcément compatible avec la divine Bonté[8], même s'ils ignorent

[7] L'intelligence mutilée, privée de son complément volitif ou moral, est une conséquence de la chute ; objectivement, l'intellection se suffit à elle-même, mais nous sommes des sujets ou des microcosmes et devons par conséquent nous adapter intégralement à notre connaissance objective, sous peine de perdition, car « toute maison divisée contre elle-même périra ».

[8] Au sens du terme sanscrit *ānanda,* « consistant en Béatitude » ; celle-ci a pour effet, sur le plan des créatures, ce que nous appelons humainement la bonté. Quand les bouddhistes disent qu'il y a au centre de chaque grain de sable un Bouddha, ils entendent que le monde, le *Samsāra,* est en quelque sorte tissé de Béatitude, de *Nirvāna,* ce qui leur permet également d'affirmer que le *Samsāra* n'est rien

quelle est cette cause. Quelles que puissent être nos connaissances ou ignorances doctrinales, le meilleur moyen de saisir les limites métaphysiques du mal, c'est de vaincre celui-ci en nous-mêmes, ce qui précisément n'est possible que sur la base de l'intuition de la divine Essence, laquelle coïncide avec l'infini Bien.

Celui qui a l'intuition de l'Absolu, laquelle ne résoud pas dialectiquement le problème du mal mais le met entre parenthèses en lui enlevant tout poison, — celui qui a cette intuition est doué *ipso facto* du sens des rapports entre la Substance et les accidents, si bien qu'il ne peut voir ceux-ci en dehors de celle-là. Un accident, c'est-à-dire un phénomène ou un être quel qu'il soit, est bon dans la mesure où il manifeste la Substance, ou ce qui revient au même : dans la mesure où il manifeste la résorption de l'accidentel dans la Substance. Et un phénomène est au contraire mauvais — à un titre quelconque — dans la mesure où il manifeste la séparation de l'accidentel d'avec la Substance, ce qui revient à dire qu'il tend à manifester l'absence de cette dernière, mais sans pouvoir y parvenir tout à fait, car l'existence témoigne de la Substance.

Dieu et le monde : la Substance et les accidents ; ou l'Essence et les formes. L'accident, ou la forme, manifeste la Substance, ou l'Essence[9], et en proclame la gloire ; le mal est la rançon de l'accidentalité, en tant que celle-ci est séparative et privative, non en tant qu'elle est participative et communicative. La connaissance de la Substance immanente est la victoire sur les accidents de

---

d'autre que le *Nirvāna* ; celui-ci apparaît dans ce cas comme la Substance des *dharmas,* des accidents.

[9] Dans le rapport de l'« accident » à la « Substance », on peut discerner une sorte de continuité, tandis que le rapport de la « forme » à l'« Essence » se conçoit plutôt comme discontinu ; le premier rapport se réfère plus particulièrement, mais sans exclusivité, à l'Infini et au Féminin, tandis que le second rapport évoque l'Absolu et le Masculin. Selon le premier rapport, il y a résorption, et selon le second extinction ; ou encore, selon le premier rapport, l'âme rencontre la Substance en traversant, mais sans concupiscence, l'accident-symbole, tandis que selon le second rapport elle renonce, mais sans amertume, à l'accident-illusion. Tout ceci est.une question d'accentuation, car en fait, les notions d'« Essence » et de « Substance », ou de « forme » et d'« accident », sont largement interchangeables.

l'âme, — donc sur l'accidentalité privative en soi puisqu'il y a analogie entre le microcosme et le macrocosme, — et elle est par là même la meilleure des théodicées.

QUELQUES DIFFICULTÉS DES TEXTES SACRÉES

Lire les Écritures sacrées de l'humanité avec une admiration sans mélange est une chose, et reconnaître qu'on n'est pas toujours capable de les apprécier en est une autre ; nous pouvons en effet savoir qu'un texte, étant sacré, doit être parfait sous le double rapport du contenu et de la forme, mais nous pouvons ne pas être en mesure de le constater, suivant les passages auxquels se heurte notre ignorance, et que seul le commentaire traditionnel nous rendrait intelligibles. Accepter avec vénération « toute parole qui sort de la bouche de Dieu », n'exige donc, de toute évidence, aucune pieuse hypocrisie ; c'est-à-dire notre acquiescement, non de principe seulement mais de fait, n'est intelligent et sincère qu'à condition de se fonder sur des motifs réels, sans quoi nous devrions accepter chaque dissonance due à une erreur de traduction, aussi longtemps que nous en ignorerions la fausseté[1].

Il est vrai, et même inévitable, que de pieuses illusions de ce genre, ou d'un genre voisin, se produisent même au sein des orthodoxies : nous prendrons comme exemple l'affirmation, assez commune chez les musulmans, que le Koran présente, non une forme simplement parfaite, ce qui serait plausible et même évident, mais un style surhumain et inimitable ; et on raconte plusieurs histoires d'hommes qui,

[1] La Bible serait beaucoup plus compréhensible et beaucoup moins vulnérable si on n'ignorait pas systématiquement l'exégèse rabbinique, ce qui ne veut pas dire que les auteurs chrétiens l'aient toujours ignorée. Maître Eckhart par exemple connaissait l'exégèse de Maïmonide ; celui-ci fut « le Rabbi » comme Aristote fut « le Philosophe ».

ayant voulu imiter le Koran, échouèrent lamentablement. Qu'ils échouèrent, nous le croyons sans peine, mais non que ce fut à cause de l'inimitabilité du style[2], car le Koran est formulé en une langue humaine, et la gamme des possibilités de perfection, sur ce plan, est forcément assez restreinte ; le langage ne peut pas être plus que le langage. Que le Koran soit parfait et normatif au point de vue de la grammaire et de la syntaxe, c'est incontestable, — et le contraire serait même inconcevable pour un Livre révélé, — mais il n'est pas unique en cela ; que son langage soit parfois d'une beauté poétique insurpassable, c'est tout aussi certain, mais insur-passable n'est pas forcément inégalable ; enfin, qu'il comporte toutes les vérités nécessaires, pour dire le moins, n'est pas davantage en soi un pur miracle. La divinité d'un Livre révélé ne peut être apparente d'une façon absolue dans la forme terrestre, ni dans le simple contenu conceptuel ; la qualité divine, et partant surnaturelle, miraculeuse et inimitable, que seul un pieux parti pris attribue abusivement aux mots, est en réalité d'un tout autre ordre : elle est d'abord dans la richesse des significations, — et ceci ne saurait être imité, — et ensuite dans ce que nous pourrions appeler la substance divine sous-jacente, laquelle est sensible au travers de l'expression formelle, et se manifeste notamment par ses résultats dans les âmes et dans le monde, dans l'espace et dans le temps. Seule cette substance divine peut expliquer des faits tels que l'efficacité mystique d'une part et théurgique d'autre part des versets koraniques, l'expansion foudroyante de l'Islam primitif dans les conditions où elle a eu lieu, la stabilité des institutions musulmanes, l'extraordinaire fécondité de la doctrine et la puissance de la spiritualité, sans oublier l'originalité profonde de l'art architectural et ornemental, quelles qu'aient été ses « matières premières » ; et seule cette substance non-humaine peut expliquer la conviction lithoïde

[2] Il va sans dire que sous un certain rapport, le style du Koran ne peut être imité, mais il en est de même de tout chef-d'œuvre ; quant au caractère elliptique et en quelque sorte sursaturé que le Koran tient de son origine céleste, on ne saurait affirmer que ce soit là une perfection linguistique ou littéraire.

qui caractérise la foi musulmane et dont on chercherait en vain les causes dans les idées seules ou dans le style[3].

Le caractère privilégié du Koran se dévoile sans doute dans certains passages plus directement que dans d'autres, notamment dans les sourates eschatologiques de la Mecque ou dans des passages tels que le Verset du Thrône (II, 255) ou celui de la Lumière (XXIV, 35), mais les zélateurs auxquels nous pensons entendent précisément étendre la sublimité divine sensible au Livre entier, y compris les stipulations de droit civil ; et d'ailleurs la distinction que nous venons d'établir entre les degrés d'expressivité ne résoud pas cette question cruciale : y a-t-il un style de langage qui soit nécessairement divin, ou autrement dit, y a-t-il des critères formels ou littéraires pour la provenance divine d'un texte ?[4] Le problème est au fond le même que celui de la beauté surhumaine — et éventuellement miraculeuse dans ses effets — de l'*Avatāra :* s'il s'agit uniquement de la beauté plastique, le visage et le corps du Messager céleste ne peuvent être ni plus ni autre chose que des sommets de beauté humaine et raciale, — sommets sans doute rarissimes ou plutôt uniques par une certaine originalité providentielle, — et ce n'est qu'avec l'âme, l'expression, les attitudes, qu'apparaîtra la beauté strictement surhumaine ; il n'y a pas de perfection monstrueuse, — c'est-à-dire violant la norme[5], — dans le Messager divin pas plus que dans le Message. Si les quelques sceptiques arabes qui tentèrent d'imiter le Koran échouèrent, ce n'est pas tant à cause d'une impossibilité littéraire qu'à cause d'une réalité surnaturelle rendant vains leurs efforts, et cela d'autant plus infailliblement qu'ils étaient des musulmans « de droit » sinon « de fait » ; leur péché fut celui de Prométhée, d'Icare, des titans. Et cela

---

[3] Car les idées se trouvent aussi dans tes grands traités *théologiques,* comme la beauté se trouve également dans les poèmes soufis ; mais ni les uns ni les autres n'auraient pu conquérir — et conserver — toute une partie du monde.

[4] Le sublimisme dont il s'agit a du reste des effets divers : ainsi il donne lieu, dans une certaine psalmodie « spécialisée » du Koran, à une curieuse sursaturation, une idolâtrie du son qui fait perdre à la lecture sa beauté spirituelle aussi bien que sonore.

[5] Et n'oublions pas que la norme est par définition divine.

est un ordre de choses dont une critique littéraire, tant orientale qu'occidentale, ne saurait rendre compte.

* * *

Pour lire sans difficultés un Livre sacré, il faut avoir conscience — entre autres — des associations d'idées qu'évoqué tel mot dans telle langue ; et ceci nous amène à la distinction suivante : il est des Écritures sacrées où la langue originale est d'une importance capitale, d'où l'interdiction plus ou moins expresse de les traduire pour l'usage canonique, — c'est le cas de la Thora, du Koran, du Véda, et cela pourrait l'être du Tao-Té-King, — et il en est d'autres où tout le sens se livre dans les images, dans l'expression directe de la pensée, — c'est le cas de l'Évangile et des Livres bouddhiques, — et où les traductions en langues populaires, mais nobles, sont même traditionnellement prévues[6]. Il faut relever ici le fait que ces deux formes de la Révélation, la bouddhique comme la chrétienne, se fondent sur une humanisation du Divin, — Divin

[6] Nous disons « en langues nobles » pour souligner que les langues occidentales modernes représentent des langues devenues plus ou moins triviales — au regard du sacré — par quelques siècles de littérature irréligieuse et par la mentalité démocratique, et sont loin d'être aptes à rendre les Écritures sacrées, en tenant compte de tous les aspects canoniques, liturgiques et psychologiques, alors que les mêmes langues l'étaient encore au Moyen Âge ; et nous parlons de « traductions traditionnellement prévues » pour rappeler que la possibilité de traduire l'Écriture se trouve déjà préfigurée dans le « don des langues » et, pour ce qui est du Bouddhisme, dans le parallélisme originel entre le pâli et le sanscrit. Mais une lois devenue liturgique, la langue est cristallisée et ne change plus, même si elle se modifie dans l'usage profane. Comme l'a écrit Joseph de Maistre,. « toute langue changeante convient peu à une religion immuable. Le mouvement naturel des choses attaque constamment les langues vivantes ; et sans parler de ces grands changements qui les dénaturent absolument, il en est d'autres qui ne semblent pas importants, et qui le sont beaucoup. La corruption du siècle s'empare tous les jours de certains mots, et les gâte pour se divertir. Si l'Église parlait notre langue, il pourrait dépendre d'un bel esprit effronté de rendre le mot le plus sacré de la liturgie, ou ridicule ou indécent. Sous tous les rapports imaginables, la langue religieuse doit être mise hors du domaine de l'homme » (Du Pape, Livre I, ch. XX).

impersonnel dans le premier cas et personnel dans le second, — tandis que dans les traditions judaïque, islamique et hindoue, la Révélation prend avant tout, et essentiellement, la forme d'Écritures ; l'avatârisme hindou n'y change rien, car le Véda est avant les *Avatāras,* ce ne sont pas ceux-ci qui révèlent le *Sanātana-Dharma,* ou qui le créent pour ainsi dire.

La compréhension détaillée de la Thora, du Koran et des Livres brahmaniques présuppose la connaissance, non seulement des associations d'idées qu'évoqué tel terme hébreu, arabe ou sanscrit, mais aussi des propositions implicites et sous-entendues, que fournissent précisément les commentateurs, soit par science soit par inspiration ; quant au symbolisme, si important dans toutes les Écritures sacrées, y compris l'Évangile, il faut distinguer entre un symbolisme direct, entier et essentiel et un autre indirect, partiel et accidentel : quand Jésus en priant lève les yeux vers le ciel, le symbolisme est direct, car le ciel ou le « haut » représente par sa situation spatiale, aussi bien que par sa nature cosmique, la « dimension divine » ; mais quand, dans la parabole du semeur, les oiseaux qui enlèvent la semence signifient le diable, le symbolisme est tout indirect et provisoire, car ce n'est qu'en tant qu'ils enlèvent la semence et voltigent dans tous les sens que les oiseaux, qui en eux-mêmes symbolisent au contraire les états célestes, peuvent assumer cette signification négative. Il faut noter ici également un autre cas, celui du symbolisme à la fois partiel et direct : le Koran compare le braiment de l'âne à la voix de Satan, mais l'âne en lui-même n'est pas en cause, bien que son cri ne soit jamais susceptible d'une interprétation bénéfique[7].

[7] C'est à une ânesse — celle de Balaam — que Dieu donna la parole, et c'est un âne qui porta la Vierge et l'Enfant lors de la fuite en Egypte, et le Christ lors de son entrée triomphale à Jérusalem ; et rappelons à cette occasion que l'âne porte sur le dos le dessin d'une croix. L'âne symbolise l'humilité, par contraste avec la superbe princière du cheval, et il incarne en effet, à côté de son noble congénère, le caractère paisible, modeste et touchant — et voisin de l'enfance — des créatures sans gloire, mais néanmoins bonnes ; quant au braiment, il semble manifester l'ambition d'égaler le hennissement, comme s'il y avait là la marque caricaturale de la tentation des petits de jouer aux grands, donc du péché d'orgueil. On peut admettre que l'âne de la crèche a une signification inférieure, sinon maléfique, — eu égard au braiment et

Ces divers degrés de symbolisme sont très fréquents dans la Loi de Manou, qu'il est impossible de comprendre en détail sans connaître les ramifications implicites des divers symboles.

Pour le lecteur non averti, bien des passages des Écritures renferment des répétitions surprenantes et des pléonasmes, à moins qu'ils ne soient même tout à fait inintelligibles ou apparemment absurdes. Ainsi par exemple, le Koran dit d'Abraham : « Nous (Allāh) l'avons choisi en ce monde-ci, et en vérité, il est dans l'au-delà parmi les justes » (II, 130) ; on peut se demander ce qu'est la fonction de cette seconde proposition, qui est pourtant l'évidence même. Or cette précision est rendue nécessaire par renonciation précédente : « dans le monde » ; si l'Écriture disait uniquement : « Nous l'avons choisi », il serait inutile de préciser quoi que ce soit ; mais puisqu'elle dit « dans le monde », elle est obligée, afin d'éviter que cette précision soit interprétée dans un sens limitatif, d'ajouter « et dans l'au-delà »[8]. Cela était d'autant plus indispensable, au point de vue islamique, que le Christianisme situait Abraham dans les « limbes des pères » et que Jésus s'était présenté comme « antérieur » à ce Patriarche[9].

Autre exemple : Jésus dit (III, 49) : « Je vous annoncerai ce que vous mangerez et ce que vous amasserez dans vos demeures » ; ce passage fait allusion, d'abord à l'Eucharistie, et ensuite à l'amassement d'un trésor dans l'au-delà, deux éléments essentiels du message christique ; or ce sont là des associations d'idées qui ne s'imposent pas forcément au premier abord et à la simple lecture. Un passage analogue est celui-ci : « Jésus, fils de Marie, fit cette prière : Notre Seigneur,

---

à la réputation d'entêtement, — mais selon une autre interprétation somme toute plus adéquate, et corroborée par la Légende Dorée, il représente ici la présence des petits et des humbles, ceux qui sont méprisés du monde tout en étant agréés par le Seigneur.

[8] Ce verset n'est pas sans rapport avec le suivant : « Nous (Allāh) montrâmes à Abraham le royaume des cieux et de la terre afin qu'il fût de ceux qui possèdent la certitude » (VI, 75), les « cieux » signifiant à la fois les astres et les mondes célestes ou, d'après Ghazzālī, la « vision intérieure ».

[9] Ce que le Christ fit en tant que manifestation actuelle et concrète du Logos, et centrale pour un monde donné.

fais-nous descendre une table du ciel ; qu'elle soit un festin pour le premier et le dernier d'entre nous, et un signe de ta Puissance… » (V, 114). Les mots « le premier et le dernier » désignent respectivement le saint et l'homme à la vertu suffisante, et aussi, sous un rapport différent, le gnostique et le simple croyant ; la suite du passage contient une menace divine contre les indignes, ce qui rappelle la menace analogue de saint Paul : « Celui qui mangera de ce pain sans en être digne, mangera sa propre condamnation » (I Cr. *XI,* 27-29).

Sur un tout autre plan et dans un passage concernant le pèlerinage (II, 198), le Koran fait remarquer, à la stupéfaction du lecteur non averti, que « ce n'est pas un péché pour vous si vous recherchez quelque faveur de votre Seigneur », ce qui signifie : il vous est permis pendant le pèlerinage de gagner quelque subsistance en faisant du commerce. D'un ordre analogue est la difficulté suivante : « Il n'y a pas de péché, pour ceux qui croient et font les bonnes œuvres, dans ce qu'ils ont mangé, s'ils craignent Dieu et sont croyants, et font les bonnes œuvres, et de nouveau craignent Dieu et croient, et encore Le craignent et s'efforcent dans le bien… » (V, 93). Ce qui signifie globalement que chez les vrais croyants, il ne reste aucune trace du mal qu'ils ont pu faire par ignorance avant la révélation de la prescription correspondante ou avant leur entrée en Islam ; ou encore : chez ceux des vrais croyants — non des hypocrites — qui moururent avant cette révélation. Quant aux répétitions contenues dans ce passage, elles se réfèrent, d'après les commentateurs, aux divisions du temps, passé, présent, avenir, — et aussi aux degrés d'application moi, Dieu, le prochain — de nos devoirs moraux et des attitudes spirituelles qui s'y réfèrent. Mais ce verset a également un sens à la fois plus littéral et plus général, et alors il signifie qu'en cas de circonstances exceptionnelles, les prescriptions alimentaires sont subordonnées aux principes intrinsèques, c'est-à-dire que l'observance de ceux-ci peut ^compenser au besoin l'inobservance de celles-là.

Un détail qui peut étonner dans le Koran, c'est que souvent, et sans transition ni rapport logique, on ajoute à une stipulation légale quelconque une tournure comme celle-ci : « Et Allāh est puissant, sage. » C'est que le Koran comporte pour ainsi dire plusieurs

« couches » superposées ; après renonciation d'une chose temporelle, le voile de la contingence se déchire et le fond immuable réapparaît.

Mais, demandera-t-on, si la lecture du Koran est chose tellement ardue et précaire, même pour les hommes sachant l'arabe, comment l'Islam peut-il se répandre pacifiquement parmi des peuples ne sachant pas cette langue ? C'est que l'Islam se répand, non par la lecture du Koran, mais par sa manifestation humaine, spirituelle, psychologique et sociale : si des noirs d'Afrique embrassent la religion arabe, c'est parce qu'ils observent le genre de vie des musulmans, les voient prier, entendent le chant du muezzin, constatent la sérénité des hommes pieux ; c'est ensuite seulement qu'ils apprennent le minimum d'arabe exigé pour la prière canonique. L'immense majorité des musulmans non arabes ne sauront jamais lire le Koran ni à plus forte raison apprécier ses qualités littéraires ; ils vivent dans les effets sans connaître la cause. On comprendra l'importance, en Islam, des oulémas, si l'on sait qu'ils sont les dépositaires et pour ainsi dire les réservoirs, non seulement des sentences du Koran, — très souvent sibyllines,[10] — mais aussi, et surtout, des significations implicites, puisées soit dans la Sounna, soit dans les commentaires traditionnels.

Il est un passage que nous aimerions mentionner encore : quand Satan dit qu'il séduira les hommes « de devant et de derrière, de leur droite et de leur gauche » (VII, 17), les commentateurs font remarquer que ni le haut ni le bas ne sont mentionnés et concluent que ce passage exprime la limitation du pouvoir satanique ; or les deux dimensions inviolables sont en somme la « grandeur » et la « petitesse », c'est-à-dire que l'homme est sauvé, soit parce qu'il reste « petit » comme un enfant, soit parce qu'il s'élève au-dessus des choses comme

[10] Ce caractère appartient bien davantage aux versets « paraboliques » (*mutashābihāt*) qu'aux versets « confirmés » *(muhkamāt)* qui, eux, constituent la « Mère du Livre » (*umm el Kitāb*) ; les premiers contiennent des sens multiples, et les seconds, un seul sens ; celui-ci peut comporter des gradations, mais elles sont parallèles et non divergentes. La « Mère du Livre » est en somme l'ensemble des dogmes, puis des prescriptions et interdictions essentielles.

un aigle[11]. Les deux positions peuvent et doivent du reste se combiner, comme l'indique le nom de Lao-Tseu, « Enfant-Vieillard » ; en d'autres termes, on peut être soit « trop petit », soit « trop grand », — trop humble ou trop élevé, — pour le péché mortel et la disgrâce finale ; le type même du pécheur prométhéen ou titanesque, c'est l'adulte passionné et ambitieux qui, n'étant ni enfant ni vieillard, n'a ni l'innocence humble et confiante des petits, ni la sagesse détachée et sereine des grands. Mais la « hauteur » est aussi la Vérité inattaquable, et la « profondeur » est l'inaltérable nature des choses, l'incorruptible innocence du pur Être, ou l'intériorité inviolable du Cœur.

* * *

Il peut y avoir dans les textes sacrés des antinomies symbolistes ou dialectiques, mais non des contradictions ; c'est toujours la différence de point de vue et d'aspect qui fournit la clef, même dans des cas comme celui des récits évangéliques divergents : par exemple, quand selon saint Luc l'un des larrons est mauvais et l'autre bon, il s'agit de toute évidence de la simple opposition entre le mal et le bien, l'incroyance et la foi, le vice et la vertu[12] ; par

[11] Le même passage affirme que la plupart des hommes sont ingrats, soulignant ainsi que ce qui attire l'homme dans les filets du démon est le manque de gratitude envers Dieu, ce qui serait susceptible de bien des développements. C'est en effet par une sorte d'ingratitude — ou par mille sortes d'ingratitude ou d'inconscience coupable — que l'homme s'éloigne du Centre-Origine ; c'est le don de l'existence, ou de l'intelligence, profané et foulé aux pieds

[12] Tauler compare la crucifixion du premier larron au vain repentir des gens qui mettent toute leur foi dans les austérités extérieures et les pénitences orgueilleuses, lesquelles ne leur apportent que la damnation en échange de leurs souffrances ; c'est là le « zèle d amertume » dont parle saint Benoît. La seconde croix est celle du pécheur réellement détourné du monde : il a tout sacrifié pour Dieu et accepte joyeusement les souffrances méritées par ses péchés, avec la ferme espérance en l'amour et la miséricorde de Dieu. La croix centrale est celle de l'homme parfait qui a choisi de suivre le Christ en toutes choses, et qui doit être crucifié dans la chair afin d'atteindre la « croix de la nature divine du Christ ». Au point de vue du symbolisme hermétique, cette image s'identifie au caducée, où l'axe central ou l'« arbre du monde

contre, quand selon saint Matthieu et saint Marc les deux larrons injurient le Christ, ils s'identifient aux deux pôles — mental et moral — du mal, lesquels se retrouvent dans l'âme humaine, où le Christ apparaît comme l'Intellect, et à un moindre niveau comme la voix de la conscience, laquelle est un prolongement ou un reflet de l'Intellect pur. Il y a du reste dans l'âme le bien et le mal comme tels, mais il s'y trouve également le mal masqué par des vertus et le bien gâché par les vices ; et notons que, si l'un des larrons était bon, il n'en était pas moins, en tant que larron, une injure pour le Christ, si bien que le récit de Matthieu et de Marc gardent même une certaine vérité littérale. En tout état de cause, c'est le récit de Luc qui prime, car la Miséricorde l'emporte sur la Rigueur, selon une formule islamique[13].

Ce genre d'interprétation — dont on trouve, du côté chrétien, les prémices chez Origène, saint Ambroise, saint Augustin, Cassien, saint Grégoire et d'autres — est profondément ancré dans la nature des choses et se retrouve, par conséquent, dans tous les climats traditionnels ; mais ce qui importe ici, c'est que bien des images contenues dans les Écritures sacrées resteraient inintelligibles sans leur transposition sur les plans métaphysique, macrocosmique ou microcosmique.

Parfois, les divergences dans les textes sacrés — et a *fortiori* entre des textes de provenance diverse — sont plus ou moins comparables à celle qui oppose l'astronomie exacte à celle de Ptolémée, la première étant soutenue par la nature objective, mais en quelque sorte « extra-humaine », des faits, et la seconde par l'expérience humaine forcément limitée, mais symboliquement et spirituellement adéquate, parce que « naturelle »[14] ; une perspective spirituelle peut, dans tel

» comporte deux cycles, un ascendant et un descendant, ce qui est en rapport avec la *janua coeli* et la *janua inferni,* et aussi, en termes hindous, avec le *deva-yāna* et le *pitri-yāna.*

[13] C'est l'inscription du Throne d'Allāh : « En vérité, ma Miséricorde précéda ma Colère. »

[14] Notons en passant que l'Inde traditionnelle admet à la fois la terre plate et la terre sphérique : tandis que pour les *Purānas* la terre est un disque supporté par

cas particulier, opter pour l'une ou l'autre des solutions, — analogiquement parlant, — suivant sa logique interne et l'opportunité qui en résulte. Par exemple, dans la divergence foncière qui oppose les thèses chrétienne et musulmane sur la fin terrestre de Jésus, il y a un mystère dont l'Évangile ne rend pas explicitement compte et dont chacune des deux thèses transmet providentiellement un aspect en quelque sorte extrême, suivant les exigences ou intérêts de la spiritualité respective[15].

La plus grande divergence possible, en ce domaine, est sans doute celle qui oppose le non-théisme — ou le nirvânisme — bouddhique au monothéisme d'origine sémitique, le premier se fondant sur le caractère onirique et impermanent du cosmos en connexion avec l'apparence négative ou « vide » de la Réalité absolue, et le second sur la réalité d'expérience du monde et sur la manifestation positive et active du Principe créateur ; ces définitions, aussi insuffisantes qu'elles puissent être à certains points de vue, illustrent à leur façon la non-contradiction — ou la cohérence profonde — de la Parole céleste universelle[16].

Mais nous pouvons nous arrêter là, car notre intention était simplement, d'une part de montrer que les déficiences apparentes — à l'intérieur d'un même Livre sacré — sont en réalité des synthèses ou des ellipses, et d'autre part de souligner que, pour être dans la vérité ou dans l'orthodoxie, il n'est nullement nécessaire de

---

Vichnou comme tortue, elle est pour le *Sūrya-Siddhānta* une sphère suspendue dans le vide.

[15] Le docétisme et le monophysisme ont présenté divers aspects de ce mystère ; nous disons des « aspects », car la question est plus complexe et il est même plus que probable qu'elle soit insoluble en termes terrestres. C'est en tout cas ce mystère qui explique, d'une part l'héroïsme surhumain et surnaturel des martyrs intégrés dans la nature du Christ, et d'autre part — sur un tout autre plan — la profusion de doctrines divergentes ayant trait à cette nature, dès les origines du Christianisme.

[16] Le « théisme » se retrouve d'une certaine manière, sous la forme de l'Amidisme notamment, dans le cadre du Bouddhisme pourtant « non-théiste », et ce « non-théisme » se retrouve à son tour dans la conception de l'« Essence impersonnelle » de la Divinité dans les ésotérismes monothéistes (*Images de l'Esprit,* Paris 1960 ; chap. Sur *les traces du Bouddhisme*).

trouver sublime ce qu'on est dans l'impossibilité de comprendre et d'apprécier. Pour être respectueux sans hypocrisie et sincère sans irrespect, il suffit de savoir que la Parole divine est nécessairement parfaite, que nous soyons actuellement en mesure de le constater ou non.

paradoxes de l'expression spirituelle

Quand on applique la notion de dialectique au domaine de la spiritualité, elle s'élargit au-delà du cadre de l'art de raisonner avec justesse, car c'est alors tout le problème de l'expression spirituelle qui est en cause ; avant de savoir raisonner, il faut savoir s'exprimer, si bien que la dialectique spirituelle, c'est avant tout la capacité de rendre compte en langage humain de réalités qui dépassent, sinon l'esprit de l'homme, du moins son expérience terrestre et sa psychologie ordinaire. Autrement dit, la dialectique n'est pas seulement une question de logique, c'est aussi une question d'adéquation verbale ; les deux choses exigent des principes et de l'expérience. Or un homme peut bénéficier des connaissances spirituelles les plus élevées sans posséder l'art de s'exprimer sous le double rapport du contenu et de la forme, et ne serait-ce que parce qu'il est victime des habitudes mentales de son entourage ; aussi la prudence la plus élémentaire nous oblige-t-elle à compter avec cette marge de contingence, quand nous avons affaire à un sage dont la dialectique nous déçoit, à condition bien entendu que nous ayons des raisons d'admettre qu'il s'agisse d'un sage authentique. C'est en tout cas un fait que les métaphysiciens traditionnels acceptent trop souvent, dans l'expression mentale de leur science infuse, les rafistolages théologiques, alors qu'ils prouvent par ailleurs que leur connaissance n'est pas solidaire de ce cadre ou de ce niveau.

Les religions sémitiques à référence abrahamienne se présentent comme des dons descendus du Ciel à un moment de l'histoire ; or pour pouvoir s'imposer à des collectivités totales, c'est-à-dire pour pouvoir les convertir et les intégrer, elles doivent faire appel à des facteurs volitifs et émotifs, ce qui est évidemment sans rapport

avec l'intellection pure ni avec une dialectique nuancée. Les monothéistes eurent finalement besoin de l'hellénisme, non seulement pour apprendre à rendre compte plus explicitement de leurs intentions intellectuelles, mais aussi pour favoriser l'éclosion de l'intellection même, grâce précisément à un moyen d'expression plus souple que les symboles et ellipses des Écritures.

* * *

Si les expressions intellectuellement insuffisantes, voire décevantes, que nous rencontrons chez des saints, peuvent s'expliquer soit par une limitation intellectuelle ou doctrinale[1], soit simplement par un manque de capacité dialectique, donc par une insuffisance instrumentale, il est un troisième facteur possible dont il faut tenir compte ici, à savoir l'intention moralisatrice ou plus précisément la fonction de redressement ou de rétablissement d'équilibre. Les saints vivent au milieu d'une humanité religieuse dont ils font partie ; or cette collectivité, conformément à la loi naturelle — et cyclique — de pesanteur et de dégénérescence, tire vers le bas, en sorte que la religion a tendance à se corrompre dans son support collectif. Parallèlement, la société est gouvernée par des chefs qui suivent leurs passions et leurs ambitions ; à la lourdeur coagulante de la collectivité s'ajoute ainsi l'agitation dissipante et extériorisante des gouvernants ; et un vice est solidaire de l'autre et appelle l'autre. C'est dans le contexte de cette fatalité qu'il faut comprendre le moralisme à première vue plat et obsédant de l'extravagance ascétique chez beaucoup de saints ; au point de vue de la vérité pure et simple, tout cela paraît pauvre et excessif, mais en face de la réalité humaine concrète, cela est utile et même indispensable, car on ne peut négliger la possibilité qui consiste à opposer à un déséquilibre grossier et négatif un autre déséquilibre

[1] La limitation doctrinale ne dénote pas toujours une limitation intellectuelle correspondante, puisqu'elle peut se situer sur le plan de l'articulation mentale et non sur celui de la pure intellection.

grossier, mais positif. C'est la fonction de la plupart des saints de donner le bon exemple jusqu'à l'excès, et c'est une fonction proprement sacrificielle ; le saint, en exagérant jusqu'à l'absurdité, se charge en quelque façon de tous les péchés de la société. Il est certes regrettable que cette fonction présente la spiritualité trop souvent sous un biais qui la défigure, de même qu'il est regrettable, sur un tout autre plan, que la dialectique métaphysique se serve volontiers des béquilles de la théologie et s'engage ainsi dans un anthropomorphisme volontariste et sentimental ; mais ce sont là les effets inévitables de la pression du milieu.

* * *

C'est un fait que les religions font peu de cas de l'intelligence et qu'elles insistent en revanche sur la foi, la vertu et les actes ; on le comprend sans peine puisque tout homme a une âme immortelle à sauver sans être intelligent pour autant, et qu'inversement tout homme intelligent n'est pas sauvé, pour dire le moins. D'un côté, l'intelligence n'a de valeur effective qu'à la condition expresse d'avoir pour contenu les vérités fondamentales et salvatrices ; d'un autre côté, l'intelligence doit se trouver en équilibre avec la vertu et la foi, car sans le concours de ces deux éléments, elle n'est pas pleinement conforme à sa nature ni par conséquent à sa vocation. La foi est la qualité qui traduit en actes — positifs ou négatifs suivant les cas — les données fournies par la vérité ; et la vertu est la disposition de notre volonté et de notre sensibilité à nous conformer à ce que la vérité et la foi exigent. La foi se distingue de la certitude rationnelle par le fait qu'elle fait coïncider l'acceptation du vrai avec l'amour du vrai et la volonté de le réaliser ; c'est donc une certitude qui n'est pas mentale seulement, mais qui englobe et engage toutes les cordes de notre être.

La foi et la vertu ne produisent pas l'intelligence, c'est trop évident, mais elles confèrent à l'intelligence même la plus modeste le maximum de pureté et d'acuité dont elle est capable ; inversement, si l'intelligence au sens ordinaire du mot ne produit *de facto* ni la vertu ni la foi, c'est uniquement parce qu'elle n'est

pas pleinement elle-même, car le pur Intellect possède ces deux puissances dans sa substance même et les actualise dans la mesure où il est parfaitement réalisé. Mais cette réalisation, précisément, présuppose la collaboration d'une foi vive et d'un effort de vertu, comme le prouvent toutes les méthodes spirituelles, même les plus dégagées de tout élément volontariste et sentimental.

La corruptibilité notoire de l'intelligence permet d'excuser dans une large mesure l'équation bien connue, et spécifiquement volontariste, entre l'intelligence et l'orgueil[2] : il ne saurait s'agir ici de l'intelligence en soi, de celle qui est tout à fait elle-même et de ce fait englobe dans sa nature les racines et de la foi et de la vertu, et par là aussi leurs manifestations nécessaires ; il s'agit au contraire de l'intelligence telle qu'elle se présente en fait dans la majorité des cas, à savoir comme une capacité de coordination librement disponible, et le plus souvent offerte au monde et refusée à Dieu.

Si l'on peut admettre sans peine qu'au point de vue de la piété la vertu prime l'intelligence, on admettra beaucoup plus difficilement qu'elle le fasse parfois au détriment de la vérité, bien qu'il ne puisse s'agir dans ce cas que de vérités sans importance pour le salut[3] ; on pourrait être tenté d'objecter que si l'intelligence peut dévier, la vertu le peut tout autant, mais ce serait là une comparaison inexacte puisqu'une vertu corrompue n'est plus une vertu, tandis que l'intelligence déviée est toujours de l'intelligence, à moins de le nier à l'aide de quelque terme nouveau qui définirait l'intelligence en fonction de la seule vérité, comme on définit

[2] Il y a d'autres pieuses équations de ce genre : notamment celle entre la beauté et le péché, ou inversement entre la laideur et la vertu ; souvent, la propreté tombe sous le même verdict que la beauté, et la saleté bénéficie du même préjugé favorable que la laideur. Nous rencontrons dans tous les climats religieux — *de facto* sinon *de jure* — de ces excès dictés par un souci à la fois d'efficacité et de simplification.

[3] Dans la piété de certains zélateurs, la vertu se dresse volontiers contre le sens commun : périsse la logique élémentaire, pourvu que l'humilité soit sauve. En toute justice, la vérité — ou la nature des choses — délimite les droits de la vertu ; autrement dit, les vertus sont limitées par la vérité, et illimitées dans la sainteté.

la vertu en fonction du bien qu'elle manifeste. Le contraire de la vertu est le vice : or celui-ci est, par rapport à la vertu, soit une privation, soit un excès, comme on l'enseigne communément ; l'erreur en revanche n'est ni forcément un manque d'intelligence, ni surtout un excès de celle-ci, bien qu'on puisse appeler « manque d'intelligence » un manque d'intellection pure, et « excès d'intelligence » un abus de pensée philosophante, et déséquilibrée parce que coupée de l'intellection ; mais ce ne serait pas conforme au langage courant, pour lequel l'intelligence n'est aucunement synonyme d'adéquation métaphysique.

Le fond de ce problème terminologique est en somme le fait que l'intelligence apparaît sous deux formes, — à part les modes secondaires, — à savoir l'intellection et le raisonnement ; or on peut raisonner fort ingénieusement en l'absence, *primo* de l'intellection et *secundo* des données exigées par le sujet traité, sans qu'il soit possible de nier que c'est une opération de l'intelligence. Au demeurant, la sottise et l'intelligence peuvent faire bon ménage au niveau de la rationalité, qui seule est envisagée quand on parle couramment d'hommes « intelligents » ; dans bien des cas cependant, ce terme de « rationalité » est encore un euphémisme, surtout quand une prétendue psychologie s'en mêle.

Inversement, la pure intellection peut s'exprimer naïvement, elle peut même s'accompagner extrinsèquement d'une logique plus que faible, —- c'est souvent une question de formation ou d'entraînement, — sans qu'il soit possible de contester qu'elle est de l'intelligence, et de toute évidence beaucoup plus fondamentalement qu'une rationalité simplement virtuose. Il convient donc de ne pas trop s'étonner du fait que des théologiens et des mystiques raisonnent parfois très mal, si tant est qu'ils raisonnent dans ce cas ; cette tare peut aller jusqu'à l'absurde sans toutefois sortir du cadre minimal de la vérité salvatrice. Car si le contraire est possible, à savoir que des intelligents acceptent l'erreur, il doit être possible également que des naïfs acceptent la vérité.

* * *

Un exemple notoire de pensée volontariste, et plus dynamique que logique, est la conviction obligatoire d'être « le plus grand pécheur du monde » ; ce blâme que le fidèle est censé s'adresser automatiquement à lui-même, est une formulation typiquement chrétienne, car « quiconque s'abaisse sera élevé » ; de toute évidence, cette parole du Christ est susceptible d'interprétations à divers degrés, mais il fallait lui donner un sens volitif et sentimental, absolument contraignant et efficace, donc ajusté à l'homme passionnel et non au « pneumatique ». Au premier abord, l'absurdité de ladite conviction est flagrante : premièrement, l'homme qui se tourne vers Dieu en se croyant pécheur ne peut pas être le plus grand pécheur ; deuxièmement, nul ne connaît tous les hommes ni ne peut savoir quel est le degré ou la quantité de leurs péchés ; troisièmement, il est fort peu probable qu'il y ait à tout moment un homme sur terre qui soit à lui seul le plus grand pécheur de tous[4]. Le non-sens est ici tel qu'on est bien obligé de chercher sur un autre plan l'intention plausible de la formule, et on y parvient en tenant compte du contexte théologique : c'est que Dieu seul possède l'Être nécessaire ; la raison d'être de l'état humain, c'est que l'homme en prenne conscience, ce qu'il ne peut faire, en climat d'individualisme volontariste, que moyennant un biais sentimental où l'intention subjective prime la réalité objective, c'est-à-dire, où un drame d'anéantissement prend la place de la conscience de notre néant.

En faveur de cette pieuse stratégie, on pourrait faire valoir son efficacité séculaire ; en sa défaveur, nous relèverons au contraire son inefficacité actuelle en tant que celle-ci découle, non de la mondanité ou de la perversité de l'homme moderne, mais simplement d'un certain sens critique que les hommes ont acquis par l'expérience et dont ils ne peuvent plus faire abstraction, qu'ils soient bons ou mauvais. En d'autres termes : si à notre époque les exagérations des saints ne

[4] Ces objections sont trop évidentes pour ne pas avoir été connues de tout temps ; or voici la réplique classique des dévots : si les pécheurs notoires jouissaient des grâces que nous avons reçues, ils seraient meilleurs que nous. Réponse qui ne fait que reculer les limites de la difficulté tout en ajoutant à celle-ci des difficultés nouvelles.

convainquent plus[5], c'est dans une large mesure — à part les raisons négatives — parce que les gens ont appris à penser, en quelque sorte malgré eux et par l'effet d'une fatalité historique ; or savoir « penser » signifie ici, non certes discerner la valeur profonde des choses, mais simplement soumettre les phénomènes comme tels à un certain minimum d'analyse logique, au détriment parfois de la compréhension de leurs contenus, alors qu'autrefois les hommes étaient plus sensibles aux contenus ou aux intentions et moins à la logique des formes. C'est ce que nous enseigne d'ailleurs l'histoire de l'art : pour un primitif, le dessin le plus rudimentaire pouvait être chargé d'une conscience symbolique et d'une puissance évocatrice difficiles à imaginer, tandis que l'artiste formé par des siècles d'expérience visuelle et technique est capable de reproduire avec exactitude la forme la plus complexe sans éventuellement en saisir davantage qu'une sorte de topographie physique et accidentelle.

* * *

« Allāh fait ce qu'il veut » et « Il est sans associé » : ces deux sentences-principes expliquent la négation islamique, d'une part de l'enchaînement nécessaire des phases temporelles et d'autre part des causes secondes ou horizontales. C'est-à-dire que pour la pensée musulmane, Dieu seul est cause, non les lois naturelles, et Dieu crée à chaque instant toute chose à nouveau, non parce que l'existence d'un arbre — ou sa possibilité ou son archétype — exige qu'il continue d'être un arbre dans la durée, mais parce que « Dieu veut » toujours à nouveau que la chose existante soit un arbre et rien d'autre, pour des motifs que Lui seul connaît ; le temps est donc réversible, les causes physiques ne sont qu'apparentes ; le monde est un chaos que seul un « vouloir » divin incompréhensible et imprévisible tient ensemble, non *a priori,* mais par des actes créateurs ou causateurs

[5] Celles d'un Benoît Labre par exemple. L'objectivement absurde peut véhiculer le subjectivement plausible, c'est-à-dire le spirituellement efficace, mais c'est toujours une épée à double tranchant.

toujours renouvelés à partir d'un néant toujours resurgissant. Croire le contraire — estiment ces penseurs — serait nier que Dieu « fait ce qu'il veut » et affirmer qu'il a des « associés » qui Lui viennent en aide et dont Il ne peut se passer.

Cette doctrine, typiquement théologique par son attachement obstiné à une seule dimension du Réel, — donc par son refus de combiner des aspects divergents mais complémentaires, — cette doctrine, disons-nous, a son fondement dans la considération des « rayons verticaux » à l'exclusion des « cercles concentriques », géométriquement parlant ; pour ce genre de pensée, le rapport « vertical » exclut le rapport « horizontal », exactement comme en théologie trinitaire la divinité de l'hypostase exclut la non-hypostaticité de la Divinité, la Trinité étant conçue comme l'Absolu en soi. En théologie, aspects et points de vue — situations objectives et subjectives — sont figés en fonctions de la mise en valeur spirituelle de telle prédisposition mentale ; seul en métaphysique pure, le Réel révèle divers aspects — divergents en tant que tels — et l'intelligence change de position en conformité de ces divergences. Seule la métaphysique peut concilier la dimension « verticale » de la causalité avec la dimension « horizontale », ou l'absoluité du Principe divin avec ses aspects de relativité.

* * *

Le Soufisme moyen identifie la sagesse avec des attitudes morales, telles que l'aumône et la pauvreté, lesquelles n'ont en elles-mêmes absolument rien à voir avec la Connaissance. La gnose implique l'idée d'illusion universelle, et cette idée, si elle est vraiment comprise, entraîne le détachement ; or on peut procéder en sens inverse et provoquer la compréhension de l'illusion en imposant à l'âme le détachement, et on le lui impose précisément par des mesures telles que la pauvreté, l'aumône, la rupture des habitudes profanes. Admettre sincèrement le caractère illusoire du monde, c'est en effet être détaché de celui-ci, et ce détachement se prouve par les attitudes correspondantes ; raisonnement problématique malgré son bien-fondé, car si d'une part il indique une voie, il brouille d'autre

part la piste, et il fait perdre de vue la primauté métaphysique — donc ésotérique — de la Connaissance.

Mais l'ambiguïté du Soufisme moyen a encore une autre raison. L'ésotérisme s'adresse en principe à tout homme sain d'esprit, mais dès lors qu'il se place à ce point de vue, ses méthodes s'extériorisent pour ainsi dire : au lieu de dissoudre l'écorce d'ignorance au moyen de l'intellection *ab intra,* on la brise au moyen de l'ascèse *ab extra,* les notions métaphysiques ne se présentant qu'a *posteriori* et à titre de points de repère.

Quoi qu'il en soit, nous pourrions présenter le paradoxe du Soufisme moyen de la façon suivante, au risque peut-être de nous répéter en quelque point ; mais peu importe, puisque la question a rarement été abordée de ce côté. Il convient de distinguer entre l'ésotérisme proprement dit et ce que nous pourrions appeler un « pré-ésotérisme »[6] : celui-ci n'est qu'un exotérisme ascétique, excessif, subtil, intériorisé, donc poussé à l'extrême limite de l'exorbitant et du raffiné, tandis que celui-là débute par des concepts supérieurs qui le dispensent, précisément, des extravagances morales et sociales. Ne s'adressant pas à l'homme naïf et mondain, les doctrines et méthodes de l'ésotérisme ne sauraient être individualistes, sentimentales et quantitatives ; c'est ce dont témoigne le shâdhilisme, qui n'exige de ses adhérents aucun changement de condition sociale, et qui par conséquent n'admet ni la mendicité ni le costume rapiécé du Soufisme ordinaire et moralisant. Le « pré-ésotérisme » met à la place de la vérité métaphysique la sincérité de la foi, et à la place des pratiques spirituelles directes et positives la quantité des actes pieux et ascétiques ; les deux attitudes se trouvent d'ailleurs souvent mélangées d'une façon inextricable, soit au détriment de l'ésotérisme réel, soit au contraire à sa suite. Car si à rigoureusement parler le pré-ésotérisme n'a aucun rapport logique avec la sapience, il n'en a pas

[6] Dans le sens d'une antériorité, non historique bien entendu, mais ascétique et préparatoire. Le caractère symboliste et doctrinalement inarticulé ou implicite des documents du Soufisme primitif favorise toutefois la confusion entre le zèle religieux et l'ésotérisme ; ce dernier, il ne faut pas l'oublier, n'admettait à l'origine que l'enseignement oral.

moins une certaine fonction préparatoire et disciplinaire à l'égard de cette dernière : c'est en effet un principe parfaitement logique de soumettre l'homme à des épreuves morales avant de lui livrer, nous ne disons pas quelque trésor initiatique et opératif, mais simplement une vérité supérieure, afin d'avoir la garantie que cette vérité sera acceptée, non comme un jeu d'esprit dangereux et éventuellement impie, mais comme un viatique qui engage l'homme entier d'une manière définitive et qui, par conséquent, est inséparable des vertus propres à la piété.

Si cette fonction préliminaire de l'ascétisme quantitatif a trop souvent été prise pour une fin en soi, il faut toutefois se garder de confondre l'abus vulgarisateur avec l'ascétisme fondé sur une intention de purification ; dans ce dernier cas, les concepts apparaissent comme secondaires, la vérité étant envisagée sous le rapport de son immanence ; il suffira donc de briser l'écorce pour découvrir le noyau, à savoir la connaissance immanente et libératrice.

* * *

Très caractéristique pour la « marge humaine », discernable à un degré ou un autre dans tout système traditionnel, est dans l'Islam l'hagiographie[7] ; nous n'en voulons certes pas au contenu didactique des légendes, mais force nous est de constater qu'avec leurs exagérations et leurs platitudes, elles sont illisibles pour quiconque entend se faire des saints une image concrète et vraisemblable. Sans doute, tout y est symbolique, et le symbolisme est rendu incisif en fonction des tendances pécheresses présupposées du lecteur moyen ; on ne semble toutefois pas se rendre compte que l'absurdité du détail ou de l'image ruine le symbole, en principe tout au moins sinon pour telle pieuse subjectivité ; la qualité isolante, grossissante, percutante et émotionnelle du langage, laquelle viole la logique extérieure des choses, devient un facteur d'inintelligibilité en dehors du secteur psy-

[7] Par « hagiographie » nous n'entendons ni le récit canonique de la Vie du Prophète (*Sīrat en-Nabī*), ni les souvenirs ou témoignages personnels des Soufis.

chologique dont elle provient et auquel elle s'adresse. C'est dire que la valeur apologétique de ces histoires de saints est nulle ; inutile de les montrer à un non-musulman pour l'intéresser à l'Islam. L'essentiel est que pour l'Oriental, qui accepte cette dialectique, les légendes transmettent d'une façon incisive leur message de vertu.

Le scrupule légaliste par exemple, dont les modèles sont d'une lecture si difficilement supportable, se réfère à cette vertu cruciale qu'est la sincérité : on veut éduquer l'homme, non pas en vue d'une mesquinerie craintive qui au fond fait injure à Dieu — comme le présume facilement le lecteur occidental — mais pour une parfaite véracité dans les actes et les pensées, ce qui est une façon de réaliser une certaine unité en vue de l'Unique ; le lecteur oriental lit l'intention spirituelle sans s'arrêter à l'invraisemblance des images sur le plan des faits ou celui de la simple psychologie. Il y a ensuite l'exaltation de la pauvreté et de la générosité ; ici encore, il faut passer de l'« hyperdulie » des pauvres — et de l'anathémisation concomitante des riches[8] — à l'intention profonde, qui est la qualité à la fois morale et contemplative de la pauvreté : le détachement de l'âme en face du monde et de ses multiples séductions. Quant à la générosité, elle est représentée le plus communément par des exemples souvent inimaginables d'aumônes ; mais sa signification spirituelle n'en demeure pas moins intelligible, et même moralement émouvante pour le lecteur auquel elle s'adresse, et c'est ce qui importe. Toutes les vertus dont l'hagiographie musulmane nous offre des tableaux problématiques ont leur racine dans la seule sincérité de la foi unitaire : il faut croire que Dieu « est », et qu'étant, Il « est Un » ; il faut l'admettre réellement et ne pas faire semblant de l'admettre ; et l'admettre réellement,

[8] D'autant plus surprenante que Khadījah, la première femme du Prophète et sa protectrice lors des débuts de sa mission, était très fortunée ; mais elle était pauvre en ce sens qu'elle était détachée de sa richesse ; cette nuance devrait suffire pour que les hagiographes nous fassent grâce de l'anathémisation à double tranchant dont il s'agit. Un des grands mérites de l'Imam Shādhilī et de sa lignée spirituelle est d'être restés insensibles à l'automatisme moral cher au Soufisme populaire ou à la piété commune.

c'est en tirer toutes les conséquences, du scrupule légaliste jusqu'au monisme sapientiel[9].

L'hagiographie musulmane, comme parfois l'ancienne hagiographie chrétienne mais avec une intention plus exclusivement moralisatrice, stylise les faits qu'elle entend transmettre ; elle distille le contenu spirituel et l'offre comme une quintessence, un élixir, une perle ; et ce faisant, elle entend faire œuvre de vérité. Ce qui revient à dire que chez l'Oriental le sens de la vérité est pointé, non tant sur l'exactitude des faits ou sur leur aspect de contingence terrestre, que sur leur réalité spirituelle, alors que chez l'Européen le sens de la vérité est pointé sur les faits comme tels, sur leur incontestable réalité immédiate ; les deux points de vue ont leurs avantages et leurs désavantages, suivant les conditions tant subjectives qu'objectives de leur application. Dieu, dans les Écritures sacrées, est largement symboliste ; on ne saurait en demander autant aux historiens ni aux géographes.

Dans bien des cas d'ailleurs, l'impression de platitude qui se dégage de certains récits est due à une illusion d'optique : dans un milieu avide, impatient et ambitieux — mais noble à sa façon — il fallait insister toujours à nouveau sur les attitudes correctives : se contenter de peu, se montrer généreux, être patient, craindre Dieu ; rétrospectivement cela peut paraître schématique et pédant, mais pour l'époque dont il s'agit, ces attitudes ou vertus furent hautement originales et héroïques. Il faut tenir compte également de la nécessité de donner, dans un tel milieu, le bon exemple, et de le donner inlassablement et d'une façon incisive, donc forcément exagérée : il fallait démontrer sans relâche ce que sont la pauvreté, la générosité, la résignation patiente et confiante, la foi, la sincérité ; c'est justement

[9] Ce monisme, nous pourrions l'appeler aussi un « panthéisme à la fois trancendantiste et immanenliste », en entendant par là une perspective métaphysique absolument rigoureuse et partant intégrale comme l'*Advaita-Vedānta,* et en acceptant le mot « panthéisme » selon son sens étymologique et non conventionnellement philosophique ; car affirmer que « tout est Dieu » en ce sens qu'aucune réalité en tant que telle ne peut se situer en dehors de la seule Réalité, ne revient pas à dire que Dieu se réduit à la somme des phénomènes.

cette sincérité qui oblige à l'accentuation à la fois excessive et monotone des intentions morales. Nous pourrions dire aussi que l'Islam préfère le risque de la platitude et de l'infantilisme — puisque les défauts sont humainement inévitables — à celui du titanisme philosophique, artistique et culturel ; il entend maintenir les hommes dans l'enfance biblique, qui n'a le sens du temps que dans un contexte eschatologique. Les grands pécheurs du monde musulman sont des potentats voulant anticiper à leur façon les joies du Paradis sur terre, jamais des penseurs « de génie » voulant se mettre pratiquement à la place de Dieu[10].

* * *

D'une façon tout à fait générale et en englobant la prophétie elle-même, il importe de ne pas pécher par impatience et de ne pas attribuer certaines expressions-symboles à une imperfection de pensée. « Les Prophètes — , fait remarquer Ibn Arabī — se servent d'un langage concret parce qu'ils s'adressent à la collectivité et qu'ils se fient à la compréhension du sage qui les entendrait ; s'ils parlent au figuré, c'est à cause du commun et parce qu'ils connaissent le degré d'intuition de ceux qui comprennent vraiment. C'est ainsi que le Prophète dit, en parlant de la libéralité, qu'il ne donnait rien à certains qui lui étaient plus chers que d'autres, de peur que Dieu ne les jette dans le feu infernal. Il s'exprimait ainsi pour le faible d'esprit qui est esclave de l'avidité et des penchants passionnels »[11].

[10] La mentalité créatrice de l'Occident — son « génie créateur » si l'on veut — s'accompagne d'ailleurs d'une singulière tendance à l'ingratitude, à l'infidélité, à l'oubli ; si la rançon de ce génie est la propension à « brûler ce qu'on a adoré », il se compromet par là même, car le don de la création n'est un bien qu'à condition de s'accompagner du sens des valeurs, donc de la stabilité. Le dynamisme n'est une qualité qu'à condition de s'allier au sens du statique, et d'être même déterminé par lui.

[11] *Fuçūç el-Hikam,* chapitre sur Moïse. Ce passage, qui ne s'embarrasse d'aucun euphémisme en parlant de la moyenne humaine, est d'une importance capitale, pour quiconque serait tenté de trop se heurter à un certain langage religieux.

Même un fait historique peut n'avoir, dans le langage divin, que la valeur d'un signe ; une chose existante est parfois niée en raison de la signification qu'elle revêt *de facto* pour telle conscience collective, et une chose inexistante peut être affirmée pour le même motif, sans qu'il y ait manque de véracité puisque la signification, dans ce cas, est plus réelle et plus importante que le fait proposé à titre de signe ou de symbole[12]. Dieu ne donne jamais moins qu'il ne promet ; au contraire, son don dépasse toujours sa promesse.

Mais revenons au côté problématique de l'hagiographie, avec tout le respect qu'exigent les bonnes intentions, mais aussi avec toute la froideur qu'exigé ici la vérité : c'est à première vue un bien curieux paradoxe de présenter de saints 'personnages au travers d'incidents anodins ou de vertus élémentaires — bien que d'allure volontiers extravagante — tout en revendiquant pour les intéressés une insurpassable grandeur dont précisément on ne nous fournit aucune preuve ; au contraire, on semble parfois vouloir enlever tout motif d'y croire. L'Islam, avec son postulat de la seule Grandeur divine, est conséquent en ne voulant voir du côté humain qu'une sorte de nivellement dans l'impuissance ; mais il n'en résulte pas nécessairement qu'il faille présenter la grandeur des saints sous la forme d'une pétition de principe paradoxalement revêtue de lieux communs — fussent-ils gonflés par des superlatifs — et en dénigrant au besoin des grandeurs étrangères. Ce qui prouve en réalité la grandeur des sommités de l'Islam primitif, — mais non, bien entendu, au détriment de sommets situés en dehors de l'Islam, — c'est la persistance rayonnante de leur souvenir et de leur influence, car il n'y a pas d'effet sans cause : si un Alī et une Fātimah ont été presque divinisés et si ce culte s'est maintenu jusqu'à nos jours, en connexion avec un idéalisme spirituel allant jusqu'à l'héroïsme, c'est qu'il y avait en eux une grandeur proportionnée à ce prestige et à ce rayonnement ; nous pouvons per-

---

[12] Quand le Bouddha rejette le Véda, il rejette en réalité non telle Révélation, mais la forme « extérieure » au profit de la Réalité « intérieure ». Le *Zen* répète cette attitude au sein du Bouddhisme même, devenu « forme » à son tour. L'attitude du Christianisme à l'égard de la Thora est approximativement analogue.

cevoir cette grandeur en dépit de l'hagiographie qui la dessert par un automatisme moraliste sans vraisemblance, sans relief et sans intérêt.

L'idée de la « jalousie divine » — s'il est permis d'user provisoirement de cette métaphore[13] — pénètre tout l'Islam et l'oblige à une sorte d'humilité collective, si bien que la grandeur spirituelle apparaît presque toujours d'une manière implicite, à moins que des enseignements particuliers ne la prouvent, ce qui n'est guère le cas pour les Compagnons ; on admet la sainteté en vertu du postulat de l'Immanence divine dans les cœurs des saints et sans se poser la question des critères extrinsèques. Le culte de la sincérité entraîne la tendance à vouloir être plus qu'on ne promet d'être, ou à être meilleur devant Dieu qu'on ne l'est devant les hommes, bref à dissimuler la bonne substance — afin de ne pas paraître se l'approprier — derrière des manifestations morales plates bien que d'autant plus excessives ; par conséquent, à négliger la justification d'une apparence défavorable ou l'explication du contenu subtil d'un lieu commun. La sincérité, ennemie mortelle de l'hypocrisie, a d'autant plus de prix qu'elle n'est perçue que de Dieu seul ; c'est le principe moral des « gens du blâme », des *malāmatiyah,* qui recherchent le mépris des hommes pour se sentir à l'aise devant Dieu. Nous raconter qu'un Omar négligeait de présider la prière du vendredi à la mosquée — lui, le calife — parce qu'il ne possédait qu'un seul vêtement et qu'il était en train de le laver, c'est sans doute une façon de prôner la sincérité et la pauvreté, mais il faut bien admettre que l'argument est à double tranchant.

Quoi qu'il en soit, cette tendance à se montrer au-dessous de soi-même devant autrui ne saurait abolir ni la constatation de la grandeur humaine ni le besoin humain de cette constatation, et il en résulte précisément — avec les modalités paradoxales dont nous avons signalé l'existence — l'hyperdulie chiite des Alides et des Imams et, du côté sunnite, la glorification des Compagnons et plus concrètement encore le culte des Cheikhs dans les confréries, lequel est en pratique l'équivalent du culte des Gourous dans l'Inde. Peut-

[13] Qui est du reste biblique.

être les considérations suivantes fournissent-elles une clef suffisante pour l'énigme de l'hagiographie musulmane et de ses précédents dans la Sounna : il n'y a en somme que deux valeurs décisives, la foi en l'Unité et la sincérité de cette foi. Or cette foi peut déployer sa sincérité selon trois dimensions : la crainte (*makhāfah*), l'amour (*mahabbah*) et la connaissance (*ma'rifah*). Si la sincérité relève de la crainte, elle se manifeste — ou se prouve — par le scrupule ; si elle relève de l'amour, elle se manifeste par la générosité ; si enfin elle s'inspire de la connaissance, ou plutôt si celle-ci en est le moteur, elle donnera lieu à un monisme métaphysique du type védantin. On rencontre les témoignages de ce monisme dans les exclamations unitives des plus grands Soufis ; quant aux deux autres dimensions, ce sont précisément elles qui déterminent les exagérations didactiques qui rendent l'hagiographie à la fois si monotone et si excessive. Il n'y a qu'une vertu, qu'un héroïsme, qu'une sainteté, et c'est la sincérité ; la sincérité de la foi, de l'unique foi.

* * *

Avant d'aller plus loin, nous devons rendre compte en quelques mots d'un aspect plus contingent du problème, mais fort important pour l'Occidental qui aborde l'Islam : non sans rapport avec le genre hagiographique est un ensemble de traditions ou de légendes dont la fonction semble être de brouiller la piste vers le Christianisme, en revêtant les faits et les personnages de ce dernier d'une sorte de petitesse et d'invraisemblance, voire d'enlaidissement[14] ; la raison en est qu'une

[14] L'Islam y est d'autant plus obligé qu'il comporte une sorte de brèche vers le Christianisme du fait qu'il reconnaît la naissance virginale du Christ et l'immaculée conception de la Vierge. Le Christianisme, lui, n'a pas besoin à sa racine de mesures défensives envers l'Islam : à part la raison évidente que ce dernier n'existait pas à l'époque du Christ, il est deux paroles qui ferment *de facto* et par anticipation la porte à toute nouvelle religion, à savoir que « nul n'arrive au Père si ce n'est par moi », et « gardez-vous des faux prophètes ». N'empêche que l'image chrétienne de l'Islam fut pendant des siècles un tissu de calomnies, mais cela ne se situait pas — et ne pouvait se situer — au niveau canonique ; cela n'en prouve pas moins un besoin

religion a dans sa périphérie un certain droit extrinsèque d'entourer son message positif d'une sorte de brume protectrice, dans la mesure où ce message est menacé par d'autres messages ou d'autres mythologies, — menacé humainement et *de facto,* non métaphysiquement et *de jure.* Il faut en tout cas reconnaître que cette brume providentielle relève de ce que nous pouvons appeler sans enthousiasme la « marge humaine », en parlant d'institutions substantiellement divines ; à l'appui de cette interprétation nous mentionnerons le fait que les commentateurs juxtaposent des versions largement divergentes, et parfaitement incompatibles, d'un même récit[15].

N'empêche que les récits les plus anodins ou les plus extravagants, voire les plus choquants, peuvent véhiculer un symbolisme profond ; à peu près toutes les mythologies comportent des traits de ce genre, et l'hagiographie chrétienne la plus ancienne ne fait pas exception, du moins quant à l'invraisemblance. Ce serait la fonction — ou le devoir — des commentateurs de dégager ce symbolisme, car à quoi bon expliquer des passages obscurs par d'autres passages encore plus obscurs ? La pluralité des récits traditionnels divergents prouve du reste le caractère abstrait — et non historique — du passage scripturaire auquel ils se rapportent, le cas échéant. Dans le même ordre d'idées, on peut reprocher à plus d'un ésotériste de greffer sur tel récit des spéculations trop personnelles, au lieu de rendre compte simplement de l'intention inhérente au récit même.

* * *

Dans la pensée orientale, l'association d'idée indicative ou sug-

---

d'autodéfense propre à toute religion extrinsèque, et un choix des moyens qui n'est que par trop humain.

[15] Le Prophète, en décrivant le Christ, décrit en réalité le Christianisme tel que celui-ci apparaît par rapport à la sécheresse islamique : si le Prophète Aïssa est « rouge de teint comme s il venait de sortir d'un bain chaud », cela se réfère, non à la personne de Jésus mais au caractère d'« amour », donc de « chaleur », du Christianisme. Bien des paradoxes dans les traditions mohammédiennes doivent s'interpréter d'une façon analogue.

gestive prime parfois la logique des faits et partant la cohérence du symbole[16] ; mais cette explication n'est pas toujours exhaustive, d'autant que le moyen dialectique peut résulter d'un réflexe plutôt que d'une intention consciente. Le musulman est en moyenne un écrivain hâtif et négligent par une sorte de sincérisme religieux et d'impulsivité inspirationniste ; ce n'est donc pas chose étonnante que ses productions soient remplies d'inconsciences de tout genre ; les livres sont des brouillons écrits à la vue de Dieu, et c'est au lecteur d'en retirer les perles et de pardonner les faiblesses rendues publiques avec une pieuse impudeur. « Mieux vaut rougir ici-bas que dans l'au-delà » ; ce principe peut devenir une véritable hantise, et son application trop automatique risque d'aller à l'encontre du sens critique et du bon goût. Ce qui apparaît comme un crime au lecteur occidental peut n'être qu'un accident pardonnable de la nature humaine aux yeux de l'Oriental, conformément à l'axiome musulman, toujours fortement accentué et à double tranchant, de la petitesse humaine, et aussi de la primauté de l'intention moralisatrice. Affirmer que l'homme est libre revient à dire qu'il peut, et qu'il doit, se mettre en harmonie avec l'Equilibre total. Les morales, qu'elles soient subtiles ou expéditives, ne veulent pas autre chose ; il est absurde de vouloir échapper au mécanisme cosmique de l'Existence en se moquant de l'imagerie anthropomorphiste qui en rend compte, maladroitement sans doute mais adéquatement, et de se laisser glisser dans un précipice parce que la prudence a été présentée sous des traits pédants ou infantiles. Un sens des proportions élémentaire devrait nous permettre de sentir d emblée que les hommes qui se sont conformés avant nous aux exigences du grand Equilibre ne pouvaient pas tous être aussi candides que certaines imageries intellectuellement minimales qu'ils ont

---

[16] Par exemple, Rūmī raconte dans son *Mathnawī* que le Prophète recommande à Alī, comme meilleur moyen d'arriver au but, le recours aux lumières d'un sage ; ce qui est absurde quand on tient compte de la qualité de chacun des personnages et du lien qui les unit, mais ce qui se comprend à titre d'associations d'idées : pour exalter le rapport entre le disciple et le maître. Rūmī fonde son enseignement sur l'image de leurs paradigmes, dans l'intention de renforcer le principe abstrait par l'évocation du phénomène concret.

acceptées ou proposées ; nous avons certes conscience de l'épée à double tranchant que constituent l'anthropomorphisme religieux et les naïvetés auxquelles il donne lieu, mais notre sens du réel nous oblige à préférer ces imperfections — puisqu'elles transmettent malgré tout de graves vérités — à une intelligence critique qui vitupère brillamment dans le vide.

Il y a du reste l'énigme déconcertante de l'absurdité nécessaire : la question qui se pose est celle de savoir où est sa limite, ce qui revient pratiquement à se demander jusqu'où va le droit de l'incapacité humaine d'exercer l'intelligence sur tous les plans à la fois. S'il n'y avait dans le monde aucun élément d'absurdité, d'inintelligibilité, le monde ne serait pas le monde ; il serait un système de cellules cristallines et de rythmes mécaniques. Il n'y a aucune religion qui ne véhicule en sa périphérie quelques douloureuses dissonances, et il est pour le moins vraisemblable que sans celles-ci la religion serait inefficace ; il faut prendre acte du principe de la dissonance nécessaire sans se croire obligé de recourir à l'euphémisme ni *a fortiori* à l'iconoclasme. La source de ces dissonances est avant tout l'émotivité envahissante, qui par sa nature trouble la réflexion : il n'y a pas de fanatisme sans quelque sottise. Qu'on lance une idée spirituelle avec la véhémence qu'exigé son efficacité psychologique, elle s'accompagnera forcément, en fin de compte, d'un cortège de pieuses absurdités ; au sage de discerner l'essentiel sans se laisser décourager par l'accidentel, fût-il détestable. Le dynamisme émotionnel a beau être nécessaire sur un certain plan, il n'en nuit pas moins à l'intelligence[17].

Au simple point de vue du phénomène psychologique, on doit constater que l'homme est en moyenne incapable de cumuler une

[17] Ceci est sans rapport aucun avec l'erreur moderne suivant laquelle l'indignation, ou la vive approbation, dénoteraient un manque d'« objectivité » et qu'il suffirait d'être froid et mou pour être « objectif ». En réalité, il est des émotions qui, loin d'être des postulats sentimentaux, sont au contraire fonction de connaissances parfaitement objectives ; c'est alors en raison d'une certitude que l'homme s'indigne ou se réjouit, suivant que cette certitude est bafouée, ou au contraire défendue, par autrui.

donnée sur laquelle il s'hypnotise, avec les données complémentaires et correctives qui restent en dehors de son champ visuel ; le scientisme en est un exemple au même titre que n'importe quel fanatisme naïf, du moment qu'il est réfractaire aux données que son optique exclut, et qui pourtant sont fondamentales pour la perception du réel dans toutes ses ramifications. En ce qui concerne le domaine religieux ou spirituel, nous pensons ici non à l'erreur pure et simple mais aux étroitesses au sein même d'une vérité sans doute stylisée, mais néanmoins suffisamment adéquate pour être efficace ; c'est un peu comme si quelqu'un raisonnait seulement selon les données de l'espace en oubliant celles du temps. L'homme moyen — y compris la moyenne du génie — est un être étrangement unilatéral, et ce qui le rend ainsi, c'est d'abord l'inégalité de l'esprit humain, lequel ne peut guère s'exercer partout avec une égale perspicacité, et ensuite un élément passionnel enraciné dans sa subconscience — que cet élément soit chaud ou froid, positif ou négatif — et ayant pour effet d'appauvrir singulièrement l'imagination ; le manque d'imagination semble être un des traits marquants de l'espèce humaine, soit dit *cum grano salis*[18].

L'élément dont il s'agit est en dernière analyse l'intérêt, enraciné dans un instinct de conservation mal compris ; d'où une pensée intéressée à son départ — sous un rapport quelconque — et défectueuse dans son déploiement. L'objectivité parfaite est une sorte d'extinction, donc de mort, étant donné que la nature des choses contredit si souvent, non certes notre intérêt ultime qui coïncide avec le Réel, mais nos intérêts illusoires ou notre égoïté superficielle[19].

Revenons pour terminer à la question du caractère en fait équivoque de l'intelligence, dont nous avons parlé plus haut. Il

[18] On pourrait être tenté de dire le contraire, mais l'excès d'imagination ne se déploie précisément que dans une seule dimension.

[19] On doit toutefois se garder de confondre — insistons-y encore — l'élément « parti pris » avec la simple inégalité ou asymétrie mentale, laquelle est affaire d'économie cérébrale, voire de dialectique, et non de subjectivité volitive ou émotive.

est trop évident qu'il faut préférer l'intelligence à la sottise puisqu'il faut opter pour la vérité contre l'erreur et que la vérité s'adresse *a priori* à l'intelligence ; mais comme le choix entre une intelligence à fonction satanique et une inintelligence à tendance angélique est pratiquement inéluctable sur un certain plan, il faut se résigner à tolérer l'inintelligence dans le secteur où la question se pose. La religion ne veut à aucun prix d'un intellectualisme orgueilleux et titanesque ; elle lui propose donc le contraire, qui est la norme[20], à savoir l'entendement pur et calme, lequel implique moralement l'effacement, la vertu quasi impersonnelle ; mais cela étant psychologiquement insuffisant pour la moyenne des hommes, la religion doit encore opposer à l'orgueil intellectualiste le défaut contraire, à savoir la pieuse bêtise, car elle est contrainte par les exigences de la faiblesse humaine d'ajouter au bien encore un moindre mal ; c'est-à-dire qu'il est un bien dont la nature est de prendre la couleur de notre infirmité. L'étrange ambiguïté de l'intelligence vient du fait que celle-ci n'est bonne que par la vérité, ce qui ouvre la porte à la compensation paradoxale que nous venons de signaler ; la vérité, même pauvrement reçue, prime l'intelligence aberrante, même brillamment douée ; mais précisément, une intelligence privée de vérité reste au-dessous d'elle-même, elle est comme étrangère à sa propre nature, étant donné que la vérité est immanente à l'intelligence en soi.

[20] Bien qu'en réalité la norme ne s'oppose à rien ; ce sont les déviations qui au contraire s'opposent à la norme.

LA MARGE HUMAINE

Le Christ, en rejetant certaines prescriptions rabbiniques comme « humaines » et non « divines », montre que selon les mesures de Dieu il y a un secteur qui, tout en étant orthodoxe et traditionnel, n'en est pas moins humain d'une certaine manière ; c'est-à-dire que l'influence divine n'est totale que pour l'Écriture et les conséquences essentielles de la Révélation, et qu'elle laisse toujours une « marge humaine » où elle ne s'exerce plus que d'une manière indirecte, en cédant la parole à des facteurs ethniques ou culturels. C'est de ce secteur ou de cette marge que relèvent pour une large part les spéculations de l'exotérisme ; l'orthodoxie d'une part est homogène et indivisible, et d'autre part comporte des degrés d'absoluité ou de relativité. Aussi convient-il de ne pas trop se scandaliser, par exemple, des anathèmes que se lancent dyophysites, monophysites, aphthartodocètes, phthartolâtres, agnoètes, aktistètes et ktistolâtres, sur la question de savoir si le Christ est de substance incorruptible, ou si au contraire il était semblable aux autres corps, ou s'il y avait dans l'âme du Christ une part d'ignorance humaine, ou si le corps du Christ est incréé tout en étant visible, ou s'il est au contraire créé, et ainsi de suite[1].

---

[1] A noter cette divergence au sujet de la Sainte Vierge : Marie était-elle *a priori* délivrée de la capacité de pécher, ou était-elle sans péché par la surabondance de sa vertu ? Autrement dit, était-elle impeccable à cause de l'absolue sainteté de sa nature ou était-elle sainte en fonction de l'absolue impeccabilité de son intelligence et de sa volonté ? Les tenants de la première thèse veulent éviter d'attribuer à Marie une imperfection de substance ; ceux de la seconde veulent éviter de lui enlever la

Ce qui étonne dans la plupart des cas, et à différents degrés, c'est ce désir véhément de se fixer sur des questions d'une importance non cruciale, et cette incapacité d'admettre un certain flottement pour des choses que, précisément, la Révélation n'a pas jugé indispensable de préciser ; il suffisait pourtant, au point de vue mystique aussi bien que dogmatique, d'admettre que le Christ, forme vivante de Dieu, devait montrer par là même dans son humanité des prérogatives surnaturelles qu'il serait vain de vouloir énumé-rer, mais que, étant incontestablement homme, il devait avoir certaines limites comme le prouve l'incident du figuier dont il ne discerna pas à distance la stérilité. La question du *filioque* est un exemple patent de cette tendance aux précisions inutiles, et à la dogmatisation productrice d'un luxe de divisions et d'anathèmes.

Une constatation qui s'impose inévitablement, dans cet ordre d'idées, c'est que l'homme déchu ou postédénique est un être quasi fragmentaire ; on doit donc se rendre à l'évidence que la sainteté d'un homme n'empêche pas qu'il puisse être un faible logicien ou un esprit plus sentimental qu'intellectuel et que malgré cela il se sente appelé à une fonction enseignante, non par prétention bien entendu, mais par « zèle pour la maison du Seigneur ». L'inspiration par le Saint-Esprit ne peut signifier que celui-ci se mette à la place de l'intelligence humaine et la libère de toutes ses limitations naturelles, sans quoi il y aurait Révélation ; elle signifie uniquement que l'Esprit guide l'homme dans le sens de l'intention divine et sur la base des capacités du réceptacle humain. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas d'élaboration théologique ni de divergences dans l'orthodoxie, et le premier Père de l'Église aurait écrit un traité de théologie unique, exhaustif et définitif ; il n'y aurait jamais eu ni un Thomas d'Aquin ni un Grégoire Palamas. Au demeurant, il est des hommes qui sont

---

perfection de mérite ; mais les deux parties semblent perdre de vue qu'au degré de la Sainte Vierge, l'alternative perd tout son sens. L'Immaculée Conception — attribuée à Marie aussi par la tradition musulmane — comporte par sa nature même toute attitude méritoire, un peu comme une substance synthétise tous ses accidents possibles ; et inversement la parfaite impeccabilité — exclue chez l'homme ordinaire — équivaut ipso *facto* à l'absence du « péché originel ».

inspirés du Saint-Esprit parce qu'ils sont saints et dans la mesure où ils le sont, tandis qu'il en est d'autres qui sont saints parce qu'ils sont inspirés du Saint-Esprit et dans la mesure où ils le sont.

* * *

Les exemples les plus ordinaires de la « marge humaine » concédée par le Ciel aux traditions sont fournis par les scissions dans les religions intrinsèquement orthodoxes ; et ceci est sans rapport aucun avec la question d'hétérodoxie, car les hérésies intrinsèques se situent précisément en deçà de la marge dont il s'agit. C'est un fait que la pensée humaine collective conçoit mal les fluctuations entre les différents points de vue d'une part et les aspects correspondants d'autre part, ou entre les différents modes du subjectif et de l'objectif ; il y a par conséquent des polarisations et des scissions qui, pour inévitables et providentielles qu'elles soient, n'en sont pas moins des imperfections dangereuses. Le Ciel permet à l'homme d'être ce qu'il est, mais cette condescendance ou cette patience n'a pas la signification d'une pleine approbation de la part de Dieu.

Les plus anciens textes chrétiens étayent, en ce qui concerne l'ecclésiologie, parfois la thèse latine et parfois la thèse grecque ; il en résulte que l'idéal, ou plutôt la situation normale, serait une Église orthodoxe reconnaissant un pape non totalement autocrate, mais en communion spirituelle avec l'ensemble des évêques ou patriarches ; ce serait donc un pape sans *filioque,* mais ayant néanmoins droit à certaines particularités théologiques, liturgiques et autres, opportunes ou même nécessaires en climat latin et germanique. Les désordres actuels dans l'Église romaine — d'une gravité sans précédent — prouvent que la conception latine de l'Église est théologiquement étroite et juridiquement excessive ; si elle ne l'était point, ces désordres seraient inconcevables[2]. Il semble du reste y avoir quelque

[2] L'avènement du protestantisme, dans l'Occident latin, comporte d'ailleurs la même preuve. Psychologiquement — non doctrinalement — le protestantisme réédite au fond, avec beaucoup plus d'excès bien entendu, la protestation de l'arianisme, laquelle comporte malgré tout une parcelle de vérité et un élément d'équilibre.

chose de tragiquement insoluble dans la structure même de la Chrétienté : donnez la suprématie totale au pontife, et il deviendra un césar mondain et conquérant ; donnez la suprématie à l'empereur, et il fera du pontife sa chose et son instrument[3]. Mais il faut reconnaître que c'est là un cercle vicieux dont on trouve les traces partout où il y a des hommes.

* * *

Le « mystère insondable » des théologiens n'est parfois que l'expression d'une insuffisance métaphysique, s'il ne se réfère à l'évidente insondabilité de la Subjectivité divine : celle-ci est mystérieuse pour la pensée objectivante et séparative comme le nerf optique l'est pour la vision, mais l'impossibilité pour l'œil de percevoir le nerf optique n'a absolument rien de mystérieux. Très souvent, la thèse du « mystère » est soit une affirmation gratuite appelée à voiler une contradiction théologique, soit un truisme pur et simple, dès lors que nous savons ce qu'est la pensée et quelles sont ses limites évidentes.

Tout le drame des théologies, c'est l'incompatibilité de leur sublimisme simplificateur avec l'idée de *Māyā* au degré divin, ou de la Relativité divine ; elles en sont réduites, de ce fait, à corriger les impasses de leur volontarisme foncier avec des expédients philo-

[3] Fort paradoxalement, l'un n'empêche pas l'autre. C'est ce qui s'est produit dans l'Occident latin, où la papauté est finalement devenue la proie, non de l'empereur bien entendu, mais de la politique et par conséquent de la démocratie puisque celle-ci détermine celle-là. Depuis la Révolution Française, l'Église est pour ainsi dire substantiellement à la merci des républiques laïcistes, — y compris les pseudo-monarchies en fait républicaines, — car c'est leur idéologie qui décide qui est digne d'être évêque ; et grâce à une conjoncture historique particulièrement favorable, la politique a réussi à pomper dans le moule de l'Église une matière humaine hétérogène à l'Église. Le dernier concile fut idéo-politique et non théologique ; son irrégularité résulte du fait qu'il fut déterminé, non par des situations concrètes évaluées à partir de la théologie, mais par des abstractions idéo-politiques opposées à cette dernière, ou plus précisément par le démocratisme du monde faisant monstrueusement fonction de Saint-Esprit. L'« humilité » et la « charité », maniables à souhait et désormais à sens unique, sont là pour assurer le succès de l'entreprise.

sophiques, « providentiels » dans la mesure où ils sont psychologiquement opportuns à l'égard de telle collectivité. Une des grandes difficultés du Soufisme, c'est que la plus haute métaphysique s'y trouve inextricablement mélangée avec la théologie qui la ternit par ses confusions habituelles au sujet de la « Toute-Puissance » ; à moins d'admettre que ce soit au contraire la sapience qui approfondit dans ce cas la théologie en lui inculquant en fin de compte quelques lueurs libératrices[4].

Les théologies, du fait qu'elles assument la contradiction d'être des métaphysiques sentimentales, se condamnent à la quadrature du cercle ; elles ignorent la différenciation des choses en aspects et en points de vue et elles opèrent par conséquent avec des données arbitrairement rigides dont les antinomies ne sont solubles qu'au-delà de cette rigidité artificielle ; en plus, elles opèrent avec des tendances sentimentales, ce qu'on appelle « penser pieusement »[5]. Dans le Christianisme, il y a la volonté d'admettre une différenciation dans l'Unité et la volonté tout aussi impérieuse de ne pas admettre pratiquement que ce soit là une différenciation — les Hypostases n'étant « que des relations » — comme si on voulait faire entrer de force les trois dimensions de l'espace dans une seule ; dans l'Islam, un unitarisme têtu se heurte à l'existence du monde et à la diversité de celui-ci, alors qu'il n'y aurait nul conflit si l'unitarisme était métaphysique, donc transparent et souple, comme l'exige sa nature. Chez les uns, il y a une certaine dispersion dans l'objet du culte : Dieu, les

[4] La détérioration dont il s'agit est sensible non seulement sur le plan spéculatif, mais aussi sur le plan opératif où l'élément volitif confère trop souvent à la méthode une allure quelque peu violente, en remplacement d'une alchimie plus intellectuelle ; il en résulte des accidents de déchirure, car on ne peut forcer les portes du Ciel par des excès sans intelligence, quel que soit leur héroïsme. Il faut qu'il y ait équilibre entre le quantitatif et le qualitatif, le volitif et l'intellectif, ce que la vulgarisation moralisante perd volontiers de vue. C'est d'ailleurs cette vulgarisation qui entraîne l'imagerie des prodiges extravagants et, par contrecoup, la dépréciation tout aussi malencontreuse du vrai miracle.

[5] Les conciles dégénéraient parfois en bagarres, ce qui n'est pas très métaphysique mais vaut toujours mieux que la mollesse à l'égard de l'erreur caractérisée, sous prétexte de « charité » ou d'« humilité ».

Personnes, le Christ, l'Eucharistie, le Sacré-Cœur ; chez les autres, il y a au contraire excès de centralisation, sur un plan où elle ne saurait s'imposer ; n'admettre comme cause que Dieu, ne vouloir dépendre que de Lui seul, et cela à l'encontre des évidences immédiates, alors qu'en réalité celles-ci n'empêchent nullement que tout dépend de Dieu, et qu'il suffirait d'en être conscient pour être dans la vérité. Il est un zèle qui remplace volontiers la pensée par la vertu, et la vérité par l'héroïsme ; ce disant, nous sommes fort loin d'ignorer qu'une attitude dévotionnelle est normale, et par conséquent normative, et qu'il n'y a pas d'intellectualité équilibrée sans elle ; mais il faut mettre chaque chose à sa place, et cela est devenu particulièrement difficile à l'humanité passionnelle de l'« âge de fer ». Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est qu'une âme remplie de piété est capable de penser avec détachement, en parfaite harmonie avec la piété et non par opposition à elle, d'autant que l'instinct d'adoration est profond dans la mesure même où il s'imprègne de vérité[6].

Pour le trinitarisme extrême, Dieu est certes Un, mais Il ne Pest qu'en étant Trois, et il n'y a pas de Dieu Un sinon dans et par la Trinité ; le Dieu qui est Un sans Trinité, ou indépendamment de toute question de déploiement hypostatique, n'est pas le vrai Dieu, l'Unité ne signifiant rien sans ce déploiement. Or c'est là qu'apparaît toute la gravité du trinitarisme : il est des chrétiens qui, en désaccord d'ailleurs avec le sentiment de la plupart des théologiens, sont incapables de voir dans l'Islam la moindre valeur ; Islam et athéisme sont pour eux équivalents ; s'ils ne font pas le même reproche au Judaïsme, c'est pour l'unique raison qu'ils y projettent leur trinitarisme à titre de sous-entendu axiomati-que. De ce fait, le reproche musulman de « trithéisme » se justifie ; qui est incapable, à force de trinitarisme, de voir que le Koran parle du Dieu d'Abraham — même à supposer qu'il le fasse imparfaitement — et que les musulmans adorent Dieu et non autre chose, mérite réellement le reproche dont il s'agit. Le Christ, en parlant du Commandement suprême ou en enseignant

[6] Les textes védantins en font foi, et les théologies dites monothéistes elles-mêmes comportent de toute évidence des secteurs qui témoignent de la même qualité.

l'Oraison Dominicale, n'a pas parlé de la Trinité, pas plus que le Dieu du Sinaï, qui a jugé suffisant de se définir en ces termes : « Ecoute, Israël : notre Seigneur est notre Dieu, notre Seigneur est Un. »

Comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois, le trinitarisme est une conception de Dieu déterminée par le mystère de la manifestation divine : si nous cherchons en Dieu la préfiguration de ce mystère, nous discernons la Trinité. Appliquée à toute religion, monothéiste ou non, la même idée se présente ainsi : l'Essence est devenue forme, afin que la forme devienne Essence ; toute Révélation est une humanisation du Divin en vue de la déification de l'humain.

* * *

Le Judaïsme et l'Islam font au trinitarisme les objections suivantes : vous dites que le Fils est engendré et qu'il est Dieu ; or Dieu n'est pas engendré, Il est absolu. Vous dites que le Saint-Esprit émane et qu'il est délégué et qu'il est Dieu ; or Dieu n'émane de rien et n'est pas envoyé. Et vous dites que le Père est Dieu et qu'il engendre ; or Dieu crée, mais Il n'engendre pas, sans quoi il y aurait deux Dieux. Du reste, comment le Fils et l'Esprit peuvent-ils chacun être identiques à Dieu sans être l'un identique à l'autre ?

A ces objections, un chrétien pourrait répondre que dans le Judaïsme et l'Islam aussi, la divine Miséricorde n'est pas identique à la divine Vengeance mais que les deux sont identiques à Dieu ; juifs et musulmans répliqueront qu'il y a là une sérieuse nuance, car la Miséricorde et la Vengeance sont bien divines, mais il serait faux d'affirmer que Dieu se réduise soit à l'une soit à l'autre[7]. L'équation n'est que relative, et c'est là le fond du problème : le Judaïsme et l'Islam admettent d'une certaine manière la relativité *in divinis,* ils distinguent entre l'Essence et les attributs, qualités ou fonctions, tan-

[7] La Miséricorde est Dieu, mais Uieu n'est pas la seule Miséricorde. Cependant, Dieu est bien plus directement la Miséricorde — le verbe être indiquant ici une identité d'essence et non une équation pure et simple — qu'il n'est la Vengeance, car celle-ci est extrinsèque et conditionnelle, tandis que celle-là est intrinsèque, donc inconditionnelle, sans s'identifier pour autant à l'Absoluité en tant que telle.

dis que le Christianisme, du moins au niveau théologique, semble vouloir tout réduire à l'absoluité, d'où les ellipses problématiques de la théologie trinitaire.

« Je suis dans le Père, et le Père est en moi » : c'est l'identité d'essence. Mais « mon Père est plus grand que moi » : c'est la différence de degré au sein de la Réalité principielle, donc toujours increéée ou métacosmique. On a prêté le sens d'une équation absolue à la première sentence, tout en relativisant la seconde ; au lieu de combiner les deux sentences et d'expliquer l'une par l'autre, on a attribué arbitrairement la seconde sentence à la seule nature humaine.

Nous avons cité cet argument : Dieu crée mais n'engendre pas, sans quoi il y aurait deux Dieux. Nous préciserons : à moins d'admettre la notion de *Māyā,* qui permet de comprendre que le hiatus entre le Créateur et la créature se trouve nécessairement préfiguré m *divinis* par la différenciation entre l'Absolu comme tel et l'Absolu relativisé en fonction d'une dimension de son infinitude ; mais cette différence, précisément, n'est réelle qu'au point de vue de la Relativité. Pour les Védantins, la séparation entre l'Absolu (*Paramātmā*) et le Relatif (*Māyā — Ishwara*) est rigoureuse comme pour les Sémites celle entre le Créateur et la créature ; mais par compensation, il y a un aspect qui permet de relier le créé et l'Incréé, rien de ce qui existe ne pouvant être autre chose qu'une manifestation du Principe ou une objectivation du Soi ; « toute chose est *Ātmā* »[8].

En d'autres termes : il y a *Ātmā* et il y a *Māyā* ; mais il y a aussi *Ātmā* en tant que *Māyā,* et c'est la Divinité personnelle, manifestante et agissante ; et inversement, il y a également *Māyā* en tant que *Ātmā*, et c'est l'Univers total sous son aspect de réalité une et polyvalente. Le monde sera alors l'aspect divin d'« Homme Universel » *(Vaishwānara)* ou, en Soufisme, l'aspect d'« Extérieur » *(Zhāhir)* ; c'est là d'ailleurs le sens le plus profond du *Yin-Yang* extrême-oriental. Et c'est selon cette doctrine qu'on a pu dire que *l'Avatāra* a

[8] Si le panthéisme philosophique avait en vue cet aspect des choses, — ce qui n'est pas le cas puisqu'il ignore les degrés de réalité et la transcendance, — il serait légitime en tant que perspective synthétique ou inclusive. Dans les polémiques des théologiens, ces deux genres de panthéisme sont volontiers confondus.

été « créé avant la création » : c'est-à-dire que, avant de pouvoir créer le monde, il faut que Dieu « se crée Lui-même » *in divinis,* s'il est permis de s'exprimer ainsi, le mot « créer » ayant ici un sens supérieur et transposé, qui est précisément celui de *Māyā*[9].

La distinction entre les natures humaine et divine reflète ou symbolise la distinction, à l'intérieur même de la nature divine, entre l'inégalité par rapport au Père et l'égalité, ou entre la relativité et l'absoluité ; d'un autre côté, cette distinction principielle s'affirme également sur le plan de la nature humaine, où une dimension est marquée par la contingence terrestre tandis que l'autre est quasi divine, d'où l'interprétation monophysite. Il n'est pas étonnant que cette combinaison de trois polarités — homme et Dieu, homme terrestre et homme divin, Dieu hypostatique et Dieu essentiel — que cette combinaison ou cette complexité, disons-nous, ait donné lieu aux diverses opinions, orthodoxes ou hérétiques suivant les cas, auxquelles nous avons fait allusion plus haut ; c'est la polarité fondamentale *Ātmā-Māyā,* laquelle se répète ou se réverbère dans d'innombrables modalités, dont la plus importante pour l'homme est la confrontation entre Dieu et le monde. Le Prologue de saint Jean énonce cette polarité appliquée au Christ en juxtaposant deux affirmations : *Et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum :* dimension de subordination, puis dimension d'égalité ou i d'identité.

Tout l'arianisme s'explique par le souci de rendre compte, sans le savoir, du principe de la relativité *in divinis,* donc de *Māyā :* si Arius enseigne que le Fils, sans être créé « dans le temps » comme la création entière, — le temps ne commençant qu'avec la création, — n'en est pas moins « tiré du néant », mais que le Fils est divin en

[9] Pour Parménide, le pur Être coïncide avec le pur Connaître ; tout le reste est « opinion », *doxa,* ce qui n'est pas sans rapport avec la notion de *Māyā,* avec la réserve toutefois que, védantiquement parlant, l'Être de Parménide ne sort pas absolument de *Māyā* mais s'identifie au sommet de celle-ci, *Ishwara.* Corrélativement au culte de la Perfection, il y a toujours eu chez les Grecs une certaine peur de l'Infini, très visible même dans leur architecture : le Parthénon a de la réelle grandeur, mais il exprime la religion du Parfait fini et rationnel, qui s'oppose à la nature vierge en confondant l'illimité avec le chaotique, l'Infini avec l'irrationnel.

ce sens qu'il est principe de la création cosmique, donc de la création proprement dite, il veut dire que le Verbe, tout en étant divin, n'en a pas moins un aspect de relativité. Il est vrai qu'Arius gâte sa thèse par quelques spéculations aberrantes sur la personne du

Christ ; mais il faut reconnaître qu'il y a dans sa doctrine une intuition juste et profonde, bien que maladroitement formulée en termes d'anthropomorphisme sémitique et créationniste. Il eût fallu, au lieu de rejeter l'arianisme en bloc, s'en approprier l'intention théologique positive, celle de la Relativité divine, prototype de la limitation cosmique : le Verbe est, ni totalement autre que l'Absolu comme le voulait Arius, ni totalement — ou sous tout rapport — identique à l'Absolu comme le voulaient les homousiastes ; s'il faut user de l'antinomisme en dialectique métaphysique, c'est bien ici. L'expansion et la ténacité mêmes de l'arianisme, à une époque aussi proche des origines, prouve qu'il y avait là plus qu'une simple erreur humaine ; aussi le concile de Nicée marque-t-il, non la victoire de la vérité tout court mais celle de la vérité la plus importante au détriment de nuances métaphysiques essentielles ; certes, la théologie dogmatique doit simplifier, mais une vue unilatérale ou fragmentaire est ce qu'elle est, elle ne peut pas ne pas donner lieu à des déséquilibres dans la mesure même où son contenu exige la pluridimensionalité.

En tout état de cause, on doit admettre que la formulation théologique de la Trinité constitue, dans un milieu donné, une forme providentielle destinée non seulement à véhiculer le mystère en le protégeant, mais aussi à fournir par son paradoxe même un point de repère pour la doctrine totale, donc nécessairement pluridimensionnelle.

* * *

Il faut distinguer entre la connaissance métaphysique et la capacité de l'exprimer : les Grecs et surtout les Hindous possèdent depuis fort longtemps l'instrument dialectique, car il correspond à

leur sens de l'objectivité[10], tandis qu'il faisait défaut aux Sémites primitifs, donc aussi à l'Islam naissant ; mais il va de soi que ceci ne signifie rien quant au degré de sagesse de tels individus, d'autant que nous trouvons la métaphysique la plus profonde comme condensée dans telles formules bibliques et koraniques ou dans telles paroles des saints qui s'en inspirèrent très tôt, et en dehors de toute influence helléniste possible. Ces remarques, et plus encore nos précédentes considérations sur la métaphysique sous-jacente des théologies, nous incitent à revenir sur certaines données fondamentales de la *sophia perennis,* au double risque de sortir de notre sujet et de répéter des choses déjà dites. Il s'agit toujours des notions d'absoluité et de relativité, si importantes ou si fatales dans le contexte de la « marge humaine ».

Le Témoignage islamique qu'« il n'y a de divinité si ce n'est la seule Divinité » a tout d'abord, métaphysiquement parlant, le sens objectif d'un discernement, donc d'une séparation, entre le Réel et l'illusoire ou entre l'Absolu et le relatif ; il a également le sens subjectif d'une distinction spirituelle entre l'extérieur mondain et l'Intérieur divin, et dans ce cas la Divinité objective et transcendante apparaît comme immanente, donc subjective, en entendant ce dernier mot en un sens transpersonnel, c'est-à-dire que le sujet est, non l'ego humain, mais l'Intellect pur, l'ego purifié n'étant que la voie d'accès. La doctrine, pour être totale, a encore besoin d'une dimension unitive, exprimée dans l'Islam par le second Témoignage : dire que « Le Loué (*Muhammad*) est l'Envoyé de la (seule) Divinité », signifie que le relatif en tant qu'il manifeste directement l'Absolu

[10] Pour ce qui est des Extrême-Orientaux, ce sont des contemplatifs, mais symbolistes et non logiciens ; ce sont avant tout des visuels. Les traditions purement mongoliques sont celles de Fo-Hi avec ses deux branches taoïste et confucianiste, puis le Shinto, sans parler des divers chamanismes extrême-orientaux et sibériens ; mais l'âme mongole a également donné son empreinte au Bouddhisme, si bien qu'il est devenu partiellement représentatif du génie spirituel des Jaunes, dans le cas du Zénisme notamment et, d une façon plus générale, dans tout l'art sacré.

n'est autre que l'Absolu ; et selon l'application subjective, on dira que l'extérieur, le monde, n'est autre que l'Intérieur, le Soi[11].

Mais si le relatif peut avoir cet aspect d'absoluité qui le réintègre dans l'Absolu, — l'Univers ne pouvant reposer sur un dualisme foncier, — c'est que la relativité doit se trouver préfigurée dans l'Absolu même ; *Māyā* a son origine dans *Ātmā,* sans quoi le rapport subséquente entre Dieu et le monde serait inconcevable. C'est pour cela que la Création totale, si d'une part elle est séparée du Créateur, est d'autre part un prolongement de lui et un « aspect divin » : c'est ce qu'exprimé le Nom divin « l'Apparent » (*Ezh-Zhāhir*) par opposition au « Caché » (*El-Bātin*), et c'est ce qui permet à certains soufis d'affirmer que « tout est Dieu », conformément au verset koranique : « Où que vous vous tourniez, là est le Visage de Dieu. » Une apparition particulière du relatif réintégré dans l'Absolu, ou plus précisément de l'Absolu manifesté comme relatif, est le Logos, le Prophète ; une autre est le Cœur, lieu de la théophanie intérieure et transmutatrice.

Ce rapport d'identité, le Christianisme quintessentiel l'exprime de la manière la plus directe possible : le Fils est uni au Père ; le Christ est Dieu. Que l'homme, qui est relatif, puisse s'identifier à Dieu, qui est l'Absolu, présuppose que la relativité ait un aspect d'absoluité et que, de ce fait, elle se trouve préfigurée m *divinis :* d'où la doctrine du Verbe, « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu » : l'Absolu comporte la relativité et de ce fait la relativité peut réintégrer l'Absolu; la formule patristique que nous venons de paraphraser signifie donc, d'une part que le Logos humain manifeste directement l'Absolu, et d'autre part que l'homme peut réintégrer l'Absolu en s'unissant au Logos humain, dans et par lequel il s'identifie virtuellement à cet Absolu.

---

[11] Le Témoignage fondamental, ou la Première *Shahādah,* comporte une partie négative, qui rejette les fausses divinités, et une partie positive, qui affirme le vrai Dieu : la première est la « négation », le *nafy,* et la seconde 1'« affermissement », l'*ithbāt* ; c'est la distinction de *Māyā* d'avec *Ātmā.* La seconde *Shahādah,* celle du Prophète, ajoute que *Māyā* n'est autre qu'*Ātmā,* en sa substance « non irréelle ».

L'objection que le Paradis n'est pas l'Absolu et que dans aucune religion l'homme n'est censé devenir littéralement Dieu, n'infirme en rien ce que nous venons d'exposer ; car il s'agit, en fait, non d'une transmutation de l'individu comme tel dans la divine Essence, mais tout d'abord d'une « adoption » de l'homme par Dieu : l'homme se situe alors sur l'axe divin, il est ouvert en son for intérieur à l'Infini, il « porte une couronne de lumière incréée ». Il n' y a aucune commune mesure entre son secret spirituel, le mystère d'identité ou d'absoluité, et l'existence — ou la subsistance — de la forme individuelle, mais l'un n'empêche pas l'autre ; l'homme reste homme malgré la réalité d'absoluité qui le pénètre. Le *Nirvāna* n'a pas détruit le Bouddha, il l'a immortalisé ; sans quoi il ne serait jamais possible de parler d'une manifestation humaine du Logos. Si Dieu peut « devenir homme », c'est qu'il n'y a aucune concurrence possible entre le divin et l'humain.

Dieu et le monde : chacun des termes comporte la polarisation en absoluité et relativité, et les deux termes représentent eux-mêmes cette polarisation. Il y a en Dieu l'Essence et les Attributs et leur Vie commune ; et il y a dans le monde le Ciel, qui fait fonction d'Absolu, et la terre, qui marque le relatif comme tel. Ici comme m *divinis,* le Saint-Esprit est la Vie unitive.

L'équation théologique entre l'Incréé et l'Absolu d'une part et entre le créé et le relatif d'autre part est tout à fait insuffisante : car s'il est vrai que le créé relève par définition de la relativité, il est faux d'admettre que l'Incréé relève du même coup de l'absoluité ; c'est l'Essence seule qui est l'Absolu pur, bien que la Relativité divine fasse de toute évidence fonction d'Absolu par rapport au créé. Le Logos manifesté détient lui aussi cet aspect ou cette fonction, sans pouvoir être l'« absolument Absolu » ; si le Christ adresse une prière à son Père, ce n'est pas uniquement en raison de la nature humaine, c'est aussi en raison de la relativité du Logos incréé. Si le Fils n'était qu'un abstrait « rapport d'origine », il serait impossible de lui adjoindre une nature d'homme.

Le dogme de la Trinité a existé avant la théologie trinitaire ; celle-ci relève de la « marge humaine », celui-là de la Révélation. Le

dogme pose des données métaphysiques ; la théologie, en les combinant, les occidentalise.

* * *

Une religion n'est pas limitée par ce qu'elle inclut, elle l'est par ce qu'elle exclut ; sans doute, cette exclusion ne porte pas atteinte à ce que la religion contient de plus profond, — toute religion est intrinsèquement une totalité, — mais elle se venge d'autant plus sûrement sur ce plan intermédiaire que nous appelons la « marge humaine » et qui est le théâtre des spéculations théologiques et des ferveurs morales et mystiques. Ce n'est certes pas la pure métaphysique ni l'ésotérisme qui nous obligeraient à prétendre qu'une contradiction flagrante n'est pas une contradiction ; tout ce que la sapience nous permet, — ou plutôt, elle nous y oblige, — c'est de reconnaître que des contradictions extrinsèques peuvent dissimuler une compatibilité ou identité intrinsèque, ce qui revient d'ailleurs à dire que chacune des thèses contradictoires renferme une vérité et, par là, un aspect de la vérité totale et une voie d'accès à celle-ci.

Quand telle religion place en enfer le Logos humain d'une autre religion, ou que telle confession en fait autant avec les saints d'une autre confession, on ne peut tout de même pas soutenir, sous prétexte que la vérité essentielle est une, qu'il n'y a là pas de contradiction flagrante, et que celle-ci n'est point par définition une grave infirmité sur son plan ; tout ce qu'on peut avancer comme circonstances atténuantes, c'est que ce plan n'est pas essentiel pour la tradition qui se trompe et que, de ce fait, l'erreur n'infirme pas forcément la spiritualité essentielle, d'autant que les contemplatifs ne se préoccupent pas nécessairement des anathèmes extrinsèques de leur religion ; et on pourrait faire valoir également que dans ces anathèmes, les personnages visés deviennent des symboles négatifs, en sorte qu'il n'y a qu'erreur d'attribution et non d'idée en soi, donc erreur de fait et non de principe. Pour ce qui est des ostracismes théologiques ordinaires, qu'il s'agisse d'Occident ou d'Orient, — nous dirons qu'il y a une science profonde dans les fables d'Esope et de Pilpay ; l'histoire du renard et des raisins trop haut perchés donc

déclarés trop acides par lui — se répète dans tous les secteurs de l'existence humaine. Au nom de la sagesse, on vilipende la sagesse du voisin pour se consoler — ou se venger — du fait qu'on ne l'a pas trouvée soi-même : d'éminents théologiens n'ont pas hésité d'assimiler la voix intérieure de Socrate au démon et de déclarer diabolique toute la sagesse des Grecs, ce qui est pour le moins un luxe inutile, d'autant que le Christianisme, même d'Orient, n'a pas pu renoncer tout à fait au secours de ladite sagesse, en fin de compte.

Il y a dans l'espace fermé de la théologie deux ouvertures : la gnose et la liturgie. Ce caractère d'ouverture vers l'Illimité est évident pour la gnose ; mais il faut savoir que le langage formel du sacré, que ce soit celui des sanctuaires ou celui de la nature, est comme le complément ou le prolongement de la sapience. Car la beauté, comme la vérité pure, est calme et généreuse, elle est désintéressée et échappe aux suffocations passionnelles et aux disputes des mots ; et une des raisons d'être de l'art sacré — aussi paradoxal que cela puisse paraître — est de parler à l'intelligence du sage comme à l'imagination du simple, de satisfaire à la fois les deux sensibilités et de les nourrir suivant leurs besoins.

* * *

Il est des excès dialectiques qu'on ne rencontre pas dans le langage divin ; mais le langage humain ne recule pas devant ces audaces, et il faut en conclure que l'homme y trouve quelque utilité ou que son zèle s'en trouve satisfait. Nous avons lu dans un texte bouddhiste cette expression : suivre un maître, même s'il vous mène en enfer ; une expression analogue se rencontre dans des textes musulmans : être heureux de la Volonté de Dieu, même si elle vous destine au feu éternel. Littéralement, de telles expressions sont contradictoires, car la raison suffisante d'un maître est qu'il vous mène au Ciel, et le bonheur en Dieu et par Lui coïncide avec le salut ; mais ces expressions n'en ont pas moins un sens, et même de toute évidence, sans quoi elles n'existeraient pas dans des contextes spirituels. Ce dont il s'agit, c'est le parfait détachement de l'ego ; l'absurdité de l'image se porte garante de l'efficacité du choc. Il faut faire « comme si la situation

était telle », bien qu'elle ne puisse être telle ; et cela uniquement pour obtenir une attitude intérieure radicale qu'il serait difficile d'obtenir autrement au point de vue du volontarisme sentimental. Cette dernière précision fournit la clef de l'énigme ; la mystique volontariste opère souvent avec des biais, des arguments-catapultes, des violences chirurgicales, pour la simple raison qu'à ce niveau-là la vérité pure et simple fait figure d'abstraction inopérante. Pour le « gnos-tique » ou le « pneumatique », c'est l'inverse qui a lieu ; insensible aux exagérations et aux autres mises sous pression, il est immédiatement réceptif pour la vérité comme telle, parce que c'est la vérité et que c'est elle qui le convainc et l'attire.

Il est vrai toutefois qu'il n'y a pas de séparation rigoureuse entre les deux langages : la gnose aussi peut user de formulations absurdes, mais c'est à titre d'ellipses ou de catalyses, et en présupposant l'intuition intellectuelle ; ainsi, quand on dit que le sage « est *Brahma* » on propose une image-force en isolant, pour le relever, un rapport métaphy-siquement essentiel et humainement décisif, mais non phénoménologiquement exhaustif puisqu'il y a d'autres rapports.

La dialectique des soufis est volontiers une « danse des sept voiles » : partant de l'idée que rien ne doit être livré qui risque d'être négligé, mal utilisé, profané et ensuite méprisé; et que l'équilibre entre le savoir doctrinal et la réalisation méthodique est chose essentielle, cette dialectique aime à envelopper les vérités spirituelles de complications abstruses ; pour les accepter, ou pour accepter leur existence, il suffit d'en connaître les motifs.

Une considération qui pourrait trouver sa place ici est la suivante : il faut réagir contre l'opinion abusive qui attribue à la sainteté comme telle — non à tel genre de sainteté — toutes les qualités imaginables et par conséquent aussi toute sagesse possible ; en ce sens, on a opposé la « sagesse des saints » — de n'importe quels saints — à la métaphysique en soi, simple affaire d'« intelligence naturelle » paraît-il. Or, le phénomène de la sainteté consiste en deux choses : d'une part l'exclusivité, et d'autre part l'intensité, de la pensée et de la volonté en vue du transcendant et de l'au-delà, ou de « Dieu » et du « Paradis ». La sainteté au sens le plus général est donc essentiellement affaire d'exclusivité et d'intensité sur la base d'un credo

religieux ; c'est de ces deux qualités surnaturellement inspirées que dépend le don des miracles. Dans le cas de la sagesse, c'est la profondeur et l'envergure de la connaissance intellective qui détermine l'exclusivité et l'intensité du comportement spirituel, mais les deux modes de perfection peuvent se toucher ou s'interpénétrer ; il n'y a là aucune incompatibilité ni séparation rigoureuse, car si d'une part « l'esprit souffle où il veut », d'autre part l'homme reste toujours l'homme.

* * *

La marge humaine ne se déploie pas uniquement sur le plan doctrinal ou dialectique, cela va de soi et nous y avons déjà fait allusion en parlant des exagérations rabbiniques stigmatisées par le Christ. D'un ordre analogue sont certaines pratiques excessives consacrées par la tradition ou tolérées par elle, dans l'Hindouisme notamment, où telles opinions ou attitudes, sans être totalement inintelligibles en général, sont en tout cas disproportionnées au point d'être proprement superstitieuses. Ces choses s'expliquent, d'une part par le souci constant de préserver la tradition dans sa pureté originelle, — on oppose alors à des abus d'autres abus, — et d'autre part par un certain totalitarisme propre à la nature humaine ; le souci de pureté se combine évidemment avec la constatation que les collectivités ont besoin d'un langage précis, donc incisif et en pratique démesuré, sans quoi les enseignements s'estompent et disparaissent.

Mais peut-être y a-t-il dans certains de ces excès un réalisme qui tend à vouloir épuiser, dans le cadre de la tradition même, les possibilités négatives, un peu comme c'est le cas dans les Écritures sacrées qui comportent des imperfections sagement providentielles, ou dans l'art sacré où les monstres côtoient les divinités, les démons les anges, afin de réduire au minimum, par une sorte d'anticipation préventive et disciplinée, les réactions en soi inévitables des ténèbres.

* * *

S'il y a des variations, ou même des divergences, qui sont légitimes ou admissibles spirituellement et traditionnellement, c'est en dernière analyse parce qu'il y a fondamentalement trois types humains avec leurs diverses combinaisons : le passionnel, le sentimental, l'intellectuel[12]. Tout homme est un « moi » posé dans le « monde » ; ce monde comporte des « formes », et le « moi » comporte des « désirs ». Or la grande question est celle de savoir comment l'homme sent ou interprète d'emblée, de par sa nature, ces quatre données de l'existence humaine ; car c'est cette conception spontanée qui marque son type spirituel.

Pour l'homme passionnel, les données contingentes de l'existence, le monde et le moi avec leurs contenus, hommes et choses, bonnes œuvres et péchés, ont quelque chose de pratiquement absolu ; Dieu lui apparaît comme une sorte d'abstraction, un arrière-plan qui ne s'impose pas *a priori.* La passion le domine et l'enfonce dans le monde des apparences[13] ; aussi sa voie est-elle avant tout pénitentielle, soit qu'il se rachète par une ascèse violente soit qu'il se sacrifie dans quelque guerre sainte, ou dans une servitude offerte à Dieu. L'homme passionnel ne saurait être intellectuel au sens fort du mot ; la doctrine le concernant est faite de menaces et de promesses, et du

[12] La trivialisation de certains termes nous oblige à préciser ici que nous entendons les mots « sentimental » et « intellectuel » dans leur sens propre et neutre, et sans appliquer au premier la nuance péjorative et au second la nuance profane et plate que leur prête le langage conventionnel. Est « sentimental » ce qui relève du sentiment, bas ou élevé, sot ou intelligent, mondain ou sacral ; est « intellectuel » ce qui relève de l'intellect, doctrinal ou méthodique, discriminatif ou contemplatif. Le terme « intellectuel » n'a donc pas la même ambivalence que le terme « sentimental », pour la simple raison que le sentiment est une faculté horizontale et ambiguë tandis que l'intellect — non l'intelligence tout court ni la seule raison — est par définition une faculté verticale et ascendante.

[13] C'est là d'ailleurs, soit dit en passant, la fonction d'une grande partie de la « culture » : enfoncer l'homme dans des impasses de rêve empoisonné et de passion mentale, l'éloigner insidieusement de la « seule chose nécessaire », lui faire perdre le goût du Ciel. Les grands romans du XIXe siècle, notamment, sont là pour cela ; c'est le succédané moderne et centrifuge de la Légende Dorée et des romans de Chevalerie.

minimum métaphysique et eschatologique qu'une intelligence mêlée de passion peut exiger.

Pour l'homme du type intellectuel, au contraire, les données contingentes de l'existence apparaissent d'emblée comme telles, elles sont quasi transparentes ; avant de demander « qu'est-ce que je veux », il demandera « qu'est-ce que le monde » et « que suis-je », ce qui détermine d'avance un certain détachement à l'égard des formes et des désirs. Il est vrai qu'il peut subir des attachements en fonction de réalités célestes transparaissant dans leurs reflets terrestres ; l'enfant le plus contemplatif peut s'attacher fortement à des choses qui, dans le désert humain qui l'entoure éventuellement, lui apparaissent comme des souvenirs d'un paradis à la fois perdu et immanent. Quoi qu'il en soit, pour l'homme foncièrement contemplatif, c'est l'invisible qui est la réalité, tandis que « la vie est un songe » (*la vida es sueño*) ; le sens platonicien de la beauté remplace chez lui la passion brute.

Le troisième type est l'émotif, le musical si l'on veut ; il est intermédiaire, car il peut tendre vers le type passionnel aussi bien que vers le type intellectuel, et il se reflète d'ailleurs dans chacun d'eux[14]. C'est l'amour et l'espérance qui constituent chez lui l'élément dominant et opératif ; et il mettra volontiers l'accent sur les manifestations dévotionnelles, avec une prédilection pour la liturgie musicale. C'est la spiritualité du bonheur, mais c'est aussi celle de la nostalgie.

Ces trois modes ou ces trois types humains, cela va de soi, donnent nécessairement lieu à diverses combinaisons, rendues plus complexes encore par l'intervention de facteurs ethniques, culturels et autres ; aussi faut-il tenir compte non seulement des trois types en tant qu'ils caractérisent des individus différents, mais aussi de leur présence dans un même individu et même, d'une certaine manière,

[14] Le mode purement profane est ici la poésie lyrique individualiste ; celle-ci est j moins nocive en principe que le roman, — à condition qu'elle soit authentique et naturelle ; et non décadente ni subversive, — d'abord parce que son expression est brève et ensuite parce qu'elle peut s'inspirer d'une beauté cosmique qui dépasse l'individualité du poète ; le cas de la musique est analogue.

en tout individu[15]. Ce qui nous intéresse ici n'est toutefois pas la complexité de l'être humain mais la différence des hommes : c'est la diversité des dons spirituels, et avant tout la fragmentation de l'homme primordial, qui rend nécessaire le jeu de voilements et de dévoilements dont est faite la pensée traditionnelle.

* * *

La tentation est grande d'attribuer à la marge humaine qui se déploie à l'ombre des inspirations divines, les apparentes naïvetés des saintes Écritures ; il va de soi qu'il n'y a là aucun rapport, à moins d'entendre cette marge d'une

façon transposée et tout à fait différente, comme nous le ferons plus loin, mais ce n'est de toute évidence pas une telle transposition que les modernes ont en vue quand ils croient pouvoir tirer argument, contre les Livres sacrés, des apparentes erreurs scientifiques qui s'y trouvent. Or les données — réputées naïves — de la Genèse par exemple prouvent, non que la Bible se trompe, mais que l'homme ne doit pas en savoir davantage, pour la simple raison qu'il ne le supporte pas ; bien entendu, aucune connaissance n'est nocive en soi, et il y a forcément toujours des hommes capables d'intégrer spirituellement toute connaissance possible ; mais pour l'homme moyen, seules les connaissances fournies par l'expérience élémentaire, universelle et millénaire, donc normales, sont supportables, comme le prouve précisément l'histoire de ces derniers siècles. C'est un fait, non seulement que l'homme scientiste — ébauché par la Grèce classique et développé par l'Occident moderne — perd la religion à mesure qu'il s'enfonce dans la science physique, mais aussi qu'il se ferme du même coup à la dimension infinie des connaissances suprasensorielles, qui sont précisément celles qui donnent un sens à la vie.

---

[15] Les types dont il s'agit, qui se réfèrent au ternaire «crainte — amour — connaissance », ne coïncident guère avec les trois types du gnosticisme : le hylique, le psychique, le pneumatique. Le hylique n'est jamais un type spirituel ; le passionnel est toujours un psychique, tandis que le sentimental peut être un pneumatique, mais il se rencontre plus communément dans la catégorie précédente.

Le Paradis est présenté dans les Écritures comme situé « en haut », « au ciel », parce que la voûte céleste est la seule hauteur empiriquement ou sensoriellement saisissable ; et pour une raison analogue, l'enfer est « en bas », « sous la terre », dans l'obscurité, la lourdeur, l'emprisonnement. De même, pour les Asiates, les renaissances samsâriques — quand elles ne sont ni célestes ni infernales — ont lieu « sur terre », c'est-à-dire sur le seul plan empiriquement saisissable ; ce qui compte pour la Révélation, c'est l'efficacité du symbolisme et non la connaissance indéfinie de faits insignifiants. Il est vrai qu'aucun fait n'est totalement insignifiant en soi, sans quoi il serait inexistant, mais les innombrables faits qui se dérobent à l'expérience normale de l'homme et que le scientisme accumule dans notre conscience et aussi dans notre vie, ne sont spirituellement intelligibles que pour ceux qui n'en ont pas besoin.

L'homme ancien était fort sensible aux intentions inhérentes aux expressions symboliques, comme le prouve d'une part l'efficacité de ces expressions durant des siècles, et d'autre part le fait que l'homme ancien était de toute évidence un être parfaitement intelligent ; quand on lui racontait l'histoire d'Adam et d'Eve, il saisissait tellement bien ce dont il s'agit — et dont l'évidence est en effet éblouissante — qu'il ne songeait pas à se demander « pourquoi » ni « comment » ; car nous portons l'histoire du Paradis et de la chute dans notre âme et dans notre chair même. De même pour tout symbolisme eschatologique : l'« éternité » de l'au-delà signifie avant tout un contraste par rapport à l'ici-bas, c'est-à-dire une dimension d'absoluité s'opposant à notre monde des contingences passagères, donc « vaines », et c'est cela et rien d'autre qui importe ici, et c'est cela l'intention divine de l'image ; dans les symbolismes transmigrationnistes au contraire, cette « vanité » s'étend aussi à l'au-delà, dans une certaine mesure tout au moins et en raison d'une profonde différence de perspective ; ici non plus on ne se préoccupe ni du « pourquoi » ni du « comment » dès lors qu'on a saisi pour ainsi dire dans sa propre chair l'intention percutante du symbole.

Chez l'homme marqué par le scientisme, l'intuition des intentions sous-jacentes a disparu, et non seulement cela ; le scientisme, axiomatiquement fermé aux dimensions supra-sensibles du Réel, a

doté l'homme d'une crasse ignorance et a faussé l'imagination en conséquence. La mentalité moderniste entend réduire les anges, les démons, les miracles, bref, tous les phénomènes non matériels et inexplicables en termes matériels, à du « subjectif » et du « psychologique », alors qu'il n'y a là pas le moindre rapport, si ce n'est que le psychisme est lui aussi — mais objectivement — fait de substance extra-matérielle ; un théologien contemporain, en parlant de l'Ascension, a pu demander narquoisement « où s'arrête ce voyage cosmique ? » ce qui donne la mesure de la suffisante imbécillité d'une certaine mentalité qui se veut de « notre temps ». Il serait facile d'expliquer pourquoi le Christ « fut élevé » dans les airs et ce que signifie le « nuage » qui le déroba aux regards[16], et aussi, pourquoi il fut dit que le Christ « viendra de la même manière » ; chaque détail correspond à une réalité précise, aisément compréhensible à la lumière des cosmologies traditionnelles ; la clef en est le fait que le passage d'un degré cosmique à un autre s'annonce dans le premier selon des modalités à la fois « techniques » et symboliques qui reflètent à leur manière l'état supérieur, et cela dans l'ordre de succession qui s'impose de par la nature des choses.

Quoi qu'il en soit, la déficience de la science moderne porte essentiellement sur la causalité universelle ; on nous objectera sans doute que la science ne s'occupe pas de causalité philosophique mais de phénomènes, ce qui est faux, car tout l'évolutionnisme n'est pas autre chose qu'une hypertrophie imaginée en fonction de la négation de causes réelles, et cette négation matérialiste aussi bien que sa compensation évolutionniste relève de la philosophie et non de la science.

A un tout autre point de vue, il faut dire que les progressistes ne se trompent pas tout à fait quand ils estiment qu'il y a quelque chose, dans la religion, qui ne va plus ; en fait, l'argumentation indi-

[16] Ce fut, non un nuage fait d'oxygène et d'hydrogène, mais une substance extra-matérielle devenue visible pour accueillir le corps devant pénétrer dans le cosmos supérieur. Le « char de feu » d'Elie a la même signification, de même le « globe de lumière » observé lors de certaines apparitions de la Vierge. Tout ceci n'a absolument rien à voir avec les contes de fées, ni surtout avec la « psychologie des profondeurs ».

vidualiste et sentimentale avec laquelle opère la piété traditionnelle ne mord plus guère sur les consciences, et il en est ainsi, non seulement pour la simple raison que l'homme moderne est irréligieux, mais aussi parce que les arguments religieux habituels, n'allant pas suffisamment au fond des choses et n'ayant d'ailleurs pas eu besoin autrefois de le faire, sont quelque peu usés psychologiquement et ne répondent pas à certains besoins de causalité. C'est un phénomène paradoxal que les sociétés humaines, si d'une part elles dégénèrent avec le temps, accumulent d'autre part des expériences en vieillissant, ces dernières fussent-elles mêlées d'erreurs ; c'est ce dont devrait tenir compte une « pastorale » soucieuse d'efficacité, non en puisant des directives nouvelles dans l'erreur commune, mais au contraire en utilisant des arguments d'un ordre supérieur, intellectuel et non sentimental ; de la sorte, on sauverait au moins quelques-uns, — et un plus grand nombre qu'on ne serait tenté de supposer, — alors qu'avec la « pastorale » scientiste et démagogique on ne sauve personne.

* * *

On peut entendre la notion de « marge humaine » dans un sens supérieur qui n'a plus rien de psychologique ni de terrestre, et dans ce cas, nous entrons dans une dimension toute nouvelle qu'il faut prendre soin de ne pas confondre avec les vicissitudes de la pensée. Nous voulons dire que cette notion peut s'appliquer également à l'ordre divin et au niveau du Logos, en tant que certaines divergences humaines se trouvent providentiellement préfigurées dans l'Intelligence divine ; il s'agit alors, non d'un luxe de divergences qui proviennent somme toute de la faiblesse humaine, mais d'adaptations voulues par la divine Miséricorde. Il y a là sans doute non pas une différence totale de principe, mais une différence éminente de dimension, analogue à celle entre le carré et le cube, ou entre la blancheur et la lumière.

Quand on dit que les divergences religieuses ne sont que des différences de formulation, cela peut suffire provisoirement pour ceux qui sont convaincus d'avance dans l'abstrait, mais cela n'est pas suffisant quand il s'agit d'entrer concrètement dans les détails, car il faut savoir également pourquoi ces formulations se manifestent

comme autant d'affirmations mutuellement incompatibles et non pas comme de simples différences de style. Il ne suffit pas de se dire que les diverses doctrines traditionnelles expriment des « points de vue », et partant des « aspects » différents de la Vérité une ; il faut savoir qu'il en est nécessairement ainsi, qu'il est impossible qu'il en soit autrement, parce que l'expression ne saurait être exhaustive, tout en fournissant une clef parfaitement suffisante pour la Vérité totale. Il en est de même dans l'expérience physique : il est impossible de donner d'un paysage une description dont la validité serait exclusive, car personne ne peut voir le paysage sous tous les aspects à la fois, et aucune vision ne peut empêcher l'existence et la validité d'autres visions également possibles.

Pour l'homme, les faits historiques sur lesquels se fonde sa religion prouvent la vérité exclusive de celle-ci précisément parce que ce sont des faits, donc des réalités ; pour Dieu, ces mêmes faits n'ont que la valeur d'une démonstration à la fois symboliste et logique, ils sont par conséquent remplaçables par d'autres faits comme une démonstration ou un symbole est remplaçable — mais non sans raison suffisante — par une autre démonstration ou un autre symbole : le contenu essentiel est toujours la même vérité d'une part céleste et d'autre part salvatrice, mais abordée de diverses manières puisqu'aucun angle de vision n'est le seul possible. C'est ce qu'indiquent les contradictions contenues dans les Écritures sacrées et aussi, à un moindre degré sans doute, les divergences dans les visions des saints.

Toute croyance religieuse se fonde sur un point de vue à partir duquel elle seule paraît sublime et irréfutable ; ne pas être de cet avis apparaît non seulement comme la pire des perversités, car c'est s'opposer à Dieu, mais aussi comme la pire des absurdités, car c'est ne pas voir que deux et deux font quatre. Tout le monde en Occident sait sur quoi se fonde le sentiment d'évidence du Christianisme ; mais on sait beaucoup moins pourquoi d'autres religions sont réfractaires à ce sentiment. Le Christianisme, dans son expression immédiate et littérale, — non dans son essence nécessairement universelle et par conséquent polyvalente, — s'adresse incontestablement aux pécheurs, à ceux qui « ont besoin du médecin » ; son point de départ

est le péché[17], comme celui du Bouddhisme est la souffrance. Dans l'Islam comme dans l'Hindouisme, — la religion la plus ancienne et la religion la plus récente se rencontrent paradoxalement par certains traits, — le point de départ est l'homme en soi ; la perspective chrétienne — toujours dans sa littéralité qui de l'extérieur est la « pièce à conviction » — apparaîtra donc limitée à un seul aspect de l'homme et de l'humain, aspect réel certes, mais non unique ni exhaustif.

Mais ce n'est pas la diversité séparative qui importe, c'est l'unanimité, et il serait peu profitable de parler de la première sans penser à la seconde. Si on entend par « science » un savoir relatif à des choses réelles, — qu'elles soient directement contrôlables ou non, — et non exclusivement un savoir déterminé par tel programme et telle méthode étroitement limitatifs et philosophiquement abusifs, la religion sera la science de la hiérarchie totale, de l'équilibre et des rythmes à l'échelle cosmique ; elle rend compte à la fois de la Manifestation extériorisante et de l'Attraction intériorisante de Dieu, et il n'y a qu'elle qui le fasse et qui puisse le faire *a priori* et de façon spontanée.

Il ne peut. y avoir de doute que les Epîtres du Nouveau Testament sont divinement inspirées, mais elles le sont au second degré, c'est-à-dire qu'elles ne relèvent pas de la Révélation directe comme les paroles de Jésus et de Marie ou comme les Psaumes ; c'est ce qui explique qu'il puisse y avoir dans cette inspiration secondaire une nouvelle différence de degré suivant que l'Esprit parle ou qu'il laisse la parole presque entièrement à l'homme ; or l'homme est ici un saint, mais il n'est pas le Saint-Esprit. L'apôtre le reconnaît lui-même en spécifiant, quand il donne certains conseils, qu'il le fait par lui-même et non sous l'influence du Paraclet. « Quant aux personnes mariées, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur… » Ici c'est évi-

[17] Outre que la notion du péché elle-même est susceptible de transposition sur un plan supérieur, — le péché s'identifiant alors à ce déséquilibre existentiel qu'est l'ego empirique ou à tel aspect de l'ego, — l'Évangile contient bien des sentences qui dépassent l'alternative morale et dont la portée universelle est aisément saisissable ; n'empêche que la religion chrétienne comme telle a pratiquement son fondement dans la notion dont il s'agit.

demment l'Esprit qui parle. « Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur, mais je donne un conseil comme ayant reçu du Seigneur la grâce d'être fidèle… » Ici, c'est l'homme qui parle. Et de même : « Aux autres je dis, moi, non le Seigneur… » Et encore : « Elle est plus heureuse, néanmoins, si elle demeure comme elle est : c'est mon avis ; et je crois avoir, moi aussi, l'Esprit de Dieu » (I Cor. VII, 10, 12, 25, 40).

Nous sommes ici en présence de la « marge humaine », mais elle comporte encore un autre degré : après l'apôtre qui donne son avis, interviennent les théologiens romains qui en déduisent tardivement — non sans idéalisme irréaliste et en confondant somme toute l'ascèse avec la morale — le célibat de tous les prêtres[18], mesure qui va de pair avec la motivation trop extrinsèque du sacrement du mariage et par conséquent avec l'oubli des aspects spirituels de la sexualité[19]. Le résultat en fut, positivement la floraison d'une sainteté d'un type déterminé, et négativement une accumulation de tensions fautrices de toutes sortes de déséquilibres, et culminant dans la Renaissance et ses suites ; non que l'angélisme moralement irréaliste et spirituellement étroit d'un certain Christianisme ait été la seule cause des explosions naturalistes subséquentes, mais il y a fortement contribué et il en subit aujourd'hui les conséquences dans sa propre chair.

[18] Alors que les Orthodoxes, tout aussi chrétiens, n'ont pas tiré cette conclusion. Jusqu'au X[e] siècle, la plupart des prêtres catholiques étaient mariés ; Grégoire VII, renouvelant les anathèmes de Nicolas II et d'Alexandre II, arriva enfin à imposer le célibat sacerdotal après de violentes résistances allant jusqu'aux émeutes et aux mauvais traitement des évêques et des légats pontificaux.

[19] « De sorte qu'ils ne seront plus deux, mais une seule chair », dit l'Évangile, en mettant l'accent sur le mystère d'union — symbolisée d'une certaine manière par le miracle de Cana — et non sur les deux motivations pauliniennes, à savoir l'apaisement physique et la procréation, réservés à ceux qui sont incapables de s'en abstenir. S'il convient d'éviter l'écueil d'un automatisme moral à la fois pudibond et hypocrite, il faut encore bien davantage refuser l'écueil inverse, celui d'un sexualisme facile, naturiste et vitaliste, et contraire par sa désinvolture profanatrice à la dignité spirituelle de l'homme. La sexualité est sacrée, ou elle est infrahumaine.

D'une façon générale, quand on considère simplement la nature des choses sans sous-estimer pour autant les intentions théologiques ni les valeurs mystiques, on a l'impression que le Christianisme, en tant qu'il se fonde sur la conscience du péché et la nature pécheresse de l'homme, a besoin du péché et le crée même, dans une certaine mesure, par une théologie morale appropriée, compte tenu du fait que dans cette perspective le péché c'est la sexualité[20]. Dans d'autres perspectives traditionnelles, cette dernière, tout d'abord neutre, devient intrinsèquement positive par un certain conditionnement spirituel : le péché, c'est évidemment toujours l'acte nuisible et prohibé, sexuel ou non, mais c'est aussi, plus fondamentalement, la distraction profane en soi, le plaisir pour le plaisir, donc l'oubli de Dieu et l'extériorisation mondaine[21]. La piété, qu'elle soit exclusive de la nature-péché ou inclusive de la nature-sacrement, ne va pas sans une certaine monotonie ; la garantie du salut est essentiellement dans la fixation du cœur dans la conscience de Dieu, avec tout ce qu'elle implique suivant les circonstances et les vocations, quels qu'en soient les supports dans l'ordre naturel.

Il est notoire que le Judaïsme, qui accorde à David et à Salomon des centaines d'épouses, et que l'Islam, qui en accorde neuf à son Prophète, sont fort loin de partager la perspective paulinienne ; les théologiens chrétiens n'ont en général aucune explication plausible pour la polygamie sémitique, — les opinions inadmissibles ne manquent pas[22], — ce qui indique qu'il y a là une dimension qui

---

[20] Quintessentiellement, non théologiquement parlant. L'Église n'est pas manichéenne, elle bénit le mariage, mais celui-ci est considéré à la fois comme un moindre bien et comme un moindre mal, ce qui justifie — quand on va au fond des choses — l'association d'idées avec la notion de « péché ».

[21] Telles autorités religieuses, chez qui un complexe de complicité à l'égard de la Renaissance se combine avec un complexe d'infériorité à l'égard du monde scientiste, font preuve d'une étonnante indulgence pour les distractions profanes qu'elles qualifient d'« innocentes ». Le progrès scientifique, et le tourbillon irréversible qui en résulte, c'est bien, pourvu qu'on n'y perde pas la foi ; sauter à l'eau, c'est bien, pourvu qu'on ne se mouille pas.

[22] Il est inadmissible notamment d'attribuer à l'auteur des Psaumes une faiblesse insurmontable de la chair et d'attribuer la vertu contraire à n'importe quel abbé.

échappe, non à tout Occidental évidemment, mais à la perspective caractéristique et partant moyenne qui a dominé l'Occident depuis de longs siècles. Cette vision unilatérale — mais hautement efficace sur son plan — des choses naturelles entraîne évidemment de fort regrettables mésinterprétations en ce qui concerne, non seulement l'Islam, — ce qui de toute façon n'a rien d'étonnant, — mais aussi le vieux monde biblique.

* * *

La Loi mosaïque est donnée pour tous les temps, jusqu'à la fin du monde ; rien ne peut lui être ajouté, rien ne peut en être retranché. C'est la thèse du Judaïsme, et elle est irréfutable ; n'empêche que le Christianisme a pratiquement aboli la Loi, étant donné que selon lui « l'esprit vivifie, la lettre tue » ; cela revient à dire — puisque le Christianisme est intrinsèquement orthodoxe à son tour — que la thèse du Judaïsme n'a une portée inconditionnelle que dans la dimension que ce dernier représente, à savoir le légalisme religieux[23]. La négation de la dimension ésotérique, de la part des chrétiens, est à rigoureusement parler une inconséquence, puisque sans le point de vue ésotérique le Christianisme est inconcevable ; s'il n'y a pas d'ésotérisme, l'argument judaïque a une portée absolue et le Christianisme est la transgression qu'il paraît être au point de vue juif. Du reste, si l'esprit vivifie et la lettre tue, cela ne saurait concerner que le seul Judaïsme : si la « lettre » de celui-ci peut devenir toute relative à un certain point de vue spirituel, la « lettre » du Christianisme tombe sous le même régime, d'autant que l'« esprit » qui vivifie « souffle où il veut », ce qui ouvre la porte, non seulement à une gnose chrétienne, mais aussi à l'acceptation de principe des

[23] On nous a assuré qu'il ne pouvait être question dans le Judaïsme de pratiquer mentalement ou de compenser d'une façon quelconque, bref d'intérioriser, les prescriptions devenues impraticables, mais que toutes les règles n'en étaient pas moins obligatoires. Il nous semble pourtant qu'une religion ne saurait prescrire l'impossible ; le fait même qu'une observance est réellement impossible prouve qu'elle peut être compensée, même en dehors de tout ésotérisme.

religions non chrétiennes. Le Christianisme est né de la distinction entre la forme, qui par définition est relative, d'avec l'essence, qui seule est absolue ; s'il abolit cette distinction en faveur de sa propre forme, il s'enlève en quelque sorte sa raison d'être.

Ces subtiles vérités de principe, sans lesquelles la contradiction chrétienne à l'égard du Judaïsme demeure inintelligible, du moins quand on a conscience, comme de juste, de l'argument judaïque, — ces vérités, disons-nous, ne rendent évidemment pas compte de toute la réalité concrète du Christianisme, car il va de soi que celui-ci, étant une religion, ne peut mettre en question sa « lettre » ou sa forme, sous peine de s'abolir lui-même. Ce qu'il faut préciser, c'est que le message christique a un caractère d'ésotérisme en tant que perspective d'intériorité ou d'essentialisation, mais ce message n'en comporte pas moins un revêtement d'exoté-risme par son caractère volontariste, donc individualiste *de facto,* et par la tendance dogmatisante qui résulte de son souci d'expansion, ou de la nécessité de celle-ci.

Si le Christ est d'une part le fondateur d'une religion mondiale, il est d'autre part un prophète juif envoyé à Israël et s'adressant à lui ; sous ce second rapport — que relève d'ailleurs le Koran — Jésus a la fonction de régénérateur, il est le grand prophète de l'intériorité, et à ce titre, il aurait dû être accepté par Israël comme Isaïe l'a été[24] ; toutefois, cette acceptation présupposait une souplesse spirituelle plus propre à l'Inde qu'à la Judée. En théorie, il eût fallu que le Judéo-Christianisme se perpétuât dans le sein du Judaïsme — parallèlement à sa fonction de religion mondiale — à titre de communauté ésotérique voisine de l'Essénisme ; en pratique, divers aspects de la marge humaine s'opposèrent à cette possibilité de principe.

* * *

[24] Le Christ s'exprime ainsi, en paraphrasant Isaïe : « Ce peuple M'honore des lèvres, mais leur cœur est loin de Moi. Vain est le culte qu'ils Me rendent, donnant des enseignements qui sont des préceptes d'hommes. » (Mt. XV, 7-9). Et de même : « Et vous, pourquoi transgressez-vous le commandement de Dieu par votre tradition ? » (*ibid,* 3)

La Genèse relate comment Dieu, voyant la corruption du genre humain, « se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et Il s'affligea dans son cœur[25] » ; d'une manière analogue, il y a quelque chose comme un « repentir divin » d'une Révélation à une autre, en ce sens que Dieu manifeste un aspect de la Vérité qui corrige, non l'aspect manifesté précédemment, mais l'insistance humaine sur cet aspect, ou le développement unilatéral qu'a donné le réceptacle humain à un aspect en soi beaucoup moins limité.

La méprise caractéristique — et inévitable — de tout exotérisme est d'attribuer à Dieu une subjectivité humaine et de croire par conséquent que toute manifestation divine se réfère à un même « Moi » divin, donc à une même limitation. C'est ignorer que l'Ego qui, dans les Révélations, parle et légifère, ne peut être qu'une manifestation du Sujet divin et non ce Sujet lui-même ; c'est-à-dire qu'il faut distinguer en Dieu — toujours au point de vue de la Révélation — d'abord le Verbe un et essentiel, et ensuite les manifestations ou actualisations de ce Verbe en vue de tels réceptacles humains. Le « Moi » divin qui parle aux hommes — et forcément à « tels hommes » — ne saurait être le Sujet divin au sens direct et absolu ; il en est une adaptation à un contenant humain et revêt par conséquent quelque chose de la nature de ce contenant, sans quoi tout contact entre Dieu et l'homme serait impossible, et sans quoi il serait absurde d'admettre que telle Révélation hébraïque, arabe ou autre, représente un mot à mot d'origine divine. Certes, Dieu ne peut se contredire ; mais cette vérité axiomatique concerne la Vérité essentielle, illimitée et informelle, la seule qui compte *in divinis* ; les énonciations relatives peuvent parfaitement se contredire d'une Révélation à une autre, — exactement comme les sujets humains ou les formes matérielles s'excluent mutuellement et se contredisent, — pourvu que la Vérité essentielle soit sauvegardée, et rendue aussi efficace que possible. Le

[25] « Peut-être écouteront-ils et se détourneront-ils chacun de sa voie perverse : alors Je me repentirai du malheur que Je suis en train de méditer contre eux… » (Jr. XXVI, 3). De même : « Et Dieu se repentit du mal qu'il avait annoncé qu'il leur ferait… » (Jon. III, 10), et d'autres passages de ce genre.

« Moi » divin particulier d'une Révélation ne se situe pas dans le Principe divin même ; il est la projection, ou l'émanation, du Sujet absolu et s'identifie à « l'Esprit de Dieu », c'est-à-dire au Centre cosmique dont on pourrait dire qu'il n'est « ni divin ni non divin » ; ce « Moi » révélateur « est Dieu » en vertu du rayon qui le rattache directement à sa Source, mais il ne l'est pas d'une façon absolue, parce qu'il est impossible que l'Absolu comme tel se mette à parler un langage humain et à dire des choses humaines. C'est ce que signifie la doctrine de la « descente » du Koran par étapes successives, et c'est ce qui explique les discussions sur la question de savoir s'il est « créé » ou « incréé », ou de quelle manière ou sous quel rapport il est soit l'un soit l'autre ; mais cela n'ouvre la porte à aucun naturalisme ni à aucun humanisme, car le mot à mot terrestre d'une Écriture sacrée, tout en étant déterminé sous un certain rapport par des contingences humaines, reste divin par son origine céleste et aussi par sa substance pour ainsi dire théurgique.

* * *

Une difficulté particulièrement grave, dans l'approche de l'Islam, est l'accusation — portée par les musulmans contre les juifs et les chrétiens — de « falsification des Écritures » ; cette accusation vise avant tout une insuffisance de réceptivité — au point de vue islamique — à l'égard de la Révélation totale, laquelle se trouve *a priori* comme suspendue entre Dieu et l'homme et dont la manifestation est déterminée par le réceptacle humain. Comme les théologies judaïque et chrétienne comportent des cristallisations restrictives, toujours au point de vue de l'Islam, ce dernier présentera ces restrictions de perspective comme des « falsifications », l'« Écriture » étant alors conçue implicitement dans sa totalité non manifestée et encore céleste.

L'Islam admettrait bien les concepts de « Peuple Elu » et d'« Homme-Dieu » dans un contexte métaphysique compensatoire qui rétablirait l'équilibre de la Vérité totale, mais un tel contexte, précisément, apparaîtrait aux juifs et aux chrétiens comme une annulation de leurs positions respectives. Il faut souligner ici une fois de plus que tout symbolisme révélé et traditionnel est une clef pour la totalité,

mais ceci n'abolit point la distinction entre des formes spirituelles débouchant plus particulièrement sur une voie, soit des œuvres, soit de l'amour, soit de la gnose, c'est-à-dire fondamentalement déterminées par l'un ou l'autre de ces éléments, sans toutefois que ces déterminations aient un caractère exclusif. Dans l'économie de la Révélation, l'opportunité spirituelle, suivant les réceptacles humains, exige des limitations et par conséquent des négations ; pour préciser, il faut parfois nier sur le plan de l'expression formelle, sans que la Vérité essentielle soit jamais mise en cause[26].

La « falsification des Écritures » — reprochée par l'Islam aux deux monothéismes antécédents — peut également se réduire à une simple question d'interprétation ; ainsi Ibn Taimiyah, protagoniste hanbalite d'un littéralisme extrême, reproche aux juifs et aux chrétiens d'avoir faussé le sens de plusieurs passages de leurs Écritures, — le sens, et non le texte lui-même. Une mentalité spirituelle peut éprouver le besoin de fixer dogmatiquement, et de développer théologi-quement et liturgiquement, tel aspect de la vérité au détriment de tel autre aspect éventuellement plus important, mais non absolument indispensable ; nous pensons ici aux spéculations talmudiques et aux vicissitudes de la théologie trinitaire, ou encore aux facteurs qui ont provoqué les schismes chrétiens et la rupture entre l'Islam sunnite et chiite[27].

Avec ces interprétations quelque peu distantes nous n'entendons pas trancher tout le problème des divergences entre la Bible et le Ko-

---

[26] L'ostracisme interconfessionnel se répète à l'intérieur d'une même orthodoxie : quand saint Benoît condamne sans appel les moines sarabaïtes et gyrovagues, il le fait avant tout au nom d'une perspective méthodologique et disciplinaire, car il est impossible d'admettre que les situations de ces moines — vivant les uns dans leur propre maison et errants les autres — ne correspondaient pas à des vocations, en dépit de tous les abus de fait, et plus ou moins tardifs. Une remarque analogue peut s'appliquer au quiétisme, — pour ne citer que cet exemple, — dont les abus, au XVII[e] siècle, n'infirment pas le principe de la quiétude.

[27] La suppression de toute gnose, la condamnation d'Origène, puis l'immense succès de l'Arianisme, — sans parler de l'influence excessive de cette épée à double tranchant que fut l'aristotélisme, — dans un Christianisme relativement très jeune, prouvent une difficulté d'assimilation de la part d'un réceptacle humain à la fois trop hétéroclite et trop étroit.

ran. Ajoutons simplement que les musulmans estiment étrange que la Bible attribue à Aron le veau d'or sans en tirer des conséquences, et qu'elle accuse gravement et David et Salomon ; ou encore qu'elle dit que la main de Moïse devint lépreuse quand il la retira, en guise de signe, de sa poitrine, alors que d'après le Koran elle devint lumineuse « sans aucun mal »[28].

Certaines thèses religieuses d'allure polémique peuvent paraître injustes ou grossières, mais elles dissimulent sous leur apparence excessive même, un « point de vue divin » qui dépasse le dogmatisme comme tel. Le reproche de « falsification des Écritures » peut du reste avoir pour motif la liberté que la Révélation prend parfois avec les mots : un exemple est la manière dont certains passages de l'Ancien Testament sont reproduits dans le Nouveau ; nul doute qu'il s'agit là aux yeux des rabbins, de véritables falsifications[29], alors qu'en réalité, dans les cas de ce genre, une même idée est divinement « repensée » en fonction d'un nouveau réceptacle humain[30].

---

[28] Quand on lit les prédictions du Christ concernant les derniers temps, on est frappé par le fait qu'elles se rapportent en partie à la ruine de Jérusalem, mais sans que le discours sépare les différentes applications ; comme le montrent déjà les anciennes prophéties prédisant le Christ, il arrive en effet que le langage prophétique cumule deux ou plusieurs ordres tout à fait différents, mais évidemment analogues ; or l'analogie est un certain mode d'identité, métaphysiquement et « divinement » parlant. Il y a des coïncidences — ou des cumuls — du même ordre dans les prophéties d'Isaïe concernant Cyrus, le libérateur d'Israël (XLIV, 28, XLV, 1-6 et LXIII, 1-3), si on les applique au Prophète de l'Islam comme le font les musulmans en s'appuyant sur le fait que le nom de Cyrus — *Kôresh* en hébreu — évoque le nom de *Quraysh,* qui est celui de la tribu de Mohammed, les Koraïschites. Notons qu'en persique le nom de Cyrus, *Kurush,* signifie « soleil », tandis qu'en élamite *kurash* veut dire « berger », sens repris par Isaïe ; or les deux significations conviennent également au fondateur de l'Islam, qui fut d'abord berger pour devenir ensuite un soleil pour toute une partie du monde.

[29] Et nul doute que les théologiens chrétiens seraient du même avis que les rabbins s'il s'agissait d'une Écriture non-chrétienne.

[30] Les divergences entre le texte hébraïque et la traduction des Septante donnent lieu à la même remarque. D'après saint Augustin, les Septante auraient bénéficié à leur tour du souffle révélateur, et les divergences entre leur traduction et le texte hébraïque auraient chaque fois un sens contenu implicitement dans le texte original.

* * *

Pour en revenir au point de vue musulman, voici ce dont il s'agit au fond : si nous partons de l'idée que « l'Écriture » est le « Koran incréé » conservé auprès de Dieu, donc la Parole divine même ou le Logos, récipient de toute vérité, les Révélations, qui par définition s'adaptent dans leur expression à tel réceptacle humain collectif, — car « l'eau prend la couleur de son récipient », comme disait El-Junayd, — les Révélations, disons-nous, sont extrinsèquement des restrictions par rapport au Verbe incréé, elles le « falsifient » par conséquent d'une certaine manière, si nous pouvons employer ici ce terme pour marquer une analogie ; la « falsification » qu'a en vue le reproche musulman est donc avant tout, au point de vue de la totalité et de l'universalité, une restriction de perspective et une limitation.

Il faut distinguer dans la Révélation trois aspects, à savoir, premièrement, la Parole éternelle en Dieu ; deuxièmement, sa spécification — sur le plan archangélique — en vue de tel réceptacle humain ; troisièmement, sa manifestation sur terre et dans le temps au gré de circonstances providentielles sans doute, mais néanmoins humaines et terrestres[31]. Le deuxième degré, ou le degré intermédiaire, présente deux aspects, l'un essentiel et l'autre spécifique : ainsi, le Koran, descendu au septième Ciel, reste d'une part Parole divine absolue et indifférenciée et devient, d'autre part, Ordre divin spécifique ou Message particulier. C'est au troisième degré que le Koran se déverse dans le langage humain et manifeste ses intentions de perspective, d'équilibre et de salut au moyen des contingences humaines qui déterminent telle expression particulière ; le Koran céleste, et à plus forte raison la Parole divine au sens absolu, ne parle pas de tel nom ni de tel incident, mais il contient l'intention qui, sur terre, peut s'exprimer moyennant les faits humains les plus divers. Pour comprendre la nature du

[31] Cette doctrine se retrouve d'ailleurs dans la théorie des «trois corps du Bouddha » : « terrestre » (*nirmāna-kāya*), « céleste » (*sambhoga-kāya*) et « divin » (*dharma-kāya*).

Koran et le sens de ses discontinuités, — non celles qui sont dues à de simples contingences de compilation, — il faut toujours garder en vue ces trois degrés, intimement mêlés dans la cristallisation verbale du Livre mais néanmoins reconnais-sables par de subits changements de niveau.

Il résulte de ce que nous venons de dire, non seulement que le Livre révélé comporte essentiellement trois degrés pour ainsi dire hypostatiques, mais aussi que, au degré terrestre, il pourrait être autre qu'il n'est : les événements et les mots n'ont en eux-mêmes rien d'absolu, sans quoi la contingence ne serait pas la contingence. On pourrait comparer le Logos en Dieu à une substance informelle et incolore, et le Logos « descendu » dans le monde archangélique à une perspective religieuse encore surhumainement inarticulée ; la manifestation terrestre serait alors comparable à l'éparpillement d'une substance céleste en coagulations terrestres, formées par le milieu et les circonstances, mais sans qu'il soit porté atteinte ni à la substance céleste ni à l'essence divine de celle-ci. Ou encore : si nous comparons la Parole éternelle de Dieu à l'or comme tel, et telle spécification céleste de cette Parole à telle masse d'or, nous verrons sans peine que toutes les formes qui peuvent dériver de cette masse n'en affecteront nullement le poids ni ne modifieront la nature du métal.

Cette doctrine des trois degrés hypostatiques de la Parole divine permet de comprendre le principe de l'« abrogation » (*naskh*), lequel se manifeste dans toute Écriture sacrée au niveau du langage, même si on n'en tire aucune conséquence pratique ; or s'il n'y avait pas de marge humaine, il n'y aurait pas d'abrogation possible.

Un autre principe relevant de la même doctrine est celui de la « révélation personnelle », directement divine elle aussi, mais donnée à un saint sans mandat prophétique proprement dit. Il est vrai que toute vérité spirituelle dérive nécessairement du prototype céleste du Livre, mais elle le fait d'une tout autre manière que dans le cas de « révélation personnelle » que nous avons en vue ici, et où le mot-à-mot est reçu, non par simple inspiration comme c'est le cas de certains écrits des saints et des sages, mais par révélation proprement dite, c'est-à-

dire en vertu d'une action divine directe. Un cas célèbre est celui de la *Bhagavadgīta,* qui logiquement devrait faire partie de l'inspiration secondaire (*Smriti*) puisqu'elle appartient au *Mahabhārata,* mais qui en fait est considérée comme une *Upanishad,* donc comme relevant de l'inspiration directement céleste (*Shruti*) ; un autre cas, dans l'Islam cette fois-ci, est celui du chapitre sur Adam qu'Ibn Arabī a déclaré relever de la révélation divine — à l'instar du Koran — et qui en effet est un chef-d'œuvre au double point de vue de la forme et du contenu. Le sage, dès qu'il est devenu, par l'effet d'une élection toute particulière, « son propre prophète », est par là même « sa propre loi » ; cette élection est en même temps une « adoption céleste », manifestée par des signes objectifs, mais d'un ordre tellement suréminent qu'il serait vain d'espérer qu'il s'agisse là d'un degré spirituel accessible par des efforts et grâce à des dons naturels. Quoi qu'il en soit, on comprendra que la qualité de « prophétie » (*nubuwwah*) ait pu être attribuée à quelques soufis ; prophétie non pas « légiférante » en ce cas, mais néanmoins « rayonnante » d'une manière ou d'une autre[32]. La révélation objective et polyvalente se répète en quelque sorte dans tel microcosme humain, non dans le sens d'une analogie générale et évidente, — toute intellection étant une « révélation », — mais en vertu d'une possibilité toute particulière et d'une participation, en dehors du temps, à la « descente », ou plutôt à la « réception », du Livre incréé.

[32] Selon un *hadīth,* aucune femme ne fut prophète, mais il s'agit dans ce cas uniquement de prophétie légiférante, ce qui nous paraît être l'évidence même ; il n'y a donc aucune raison de penser, islamiquement parlant, que le terme de « prophétesse » (*nabiyah*) ne puisse convenir à la Vierge Maryam et doive être remplacé par la tournure « de nature prophétique » *(nabawiyah),* ni que la forme eulogique « sur elle la Paix » (*alayhā es-Salām*) doive être remplacée dans son cas par la formule, attribuée aux saints ordinaires, « que Dieu soit satisfait de lui ou d'elle » (*radhiya 'Llāhu anhu* ou *anhā*) *;* cela est d'autant plus évident qu'au point de vue de la manifestation cosmique, Marie dépasse éminemment tous les saints.

REMARQUES SUR UN PROBLÈME ESCHATOLOGIQUE

Les Révélations ont, à divers degrés, un caractère à la fois total et fragmentaire : total par leur contenu absolu ou leur ésotérisme, et fragmentaire par leur symbolisme particulier ou leur exotérisme ; mais même cet exotérisme comporte toujours des éléments permettant de reconstituer la vérité totale. Un de ces éléments est, dans l'Islam par exemple, l'idée diversement exprimée de la relativité — ou de la non-éternité — de l'enfer ; rien d'équivalent n'a été formulé, que nous sachions, en ce qui concerne le Paradis, si ce n'est — de la part des soufis — qu'il est « la prison du gnostique », sans oublier ce que dit le Koran lui-même, à savoir que « toute chose est périssable, seule demeure la Face (l'Essence) d'Allāh »[1]. La signification profonde de toutes ces allusions est la suivante : vers la consommation d'un grand cycle cosmique, « les flammes de l'enfer se refroidiront », comme l'enseigne un *hadīth*[2] ; corrélativement, mais sans qu'il y ait là une réelle symétrie, — car « Ma Clémence l'emporte sur ma Rigueur », — les Paradis révéleront à l'approche de l'apocatastase et par nécessité métaphysique leur aspect limitatif, comme s'ils étaient devenus moins vastes ou comme si Dieu était moins proche qu'auparavant ;

[1] Évangile : « Le Ciel et la terre passeront, mais mes Paroles ne passeront pas » (Lc. XXI, 331.

[2] Abdel-Qādir El-Jīlānī spécifie qu'à l'endroit de l'enfer éteint poussera un arbre vert appelé *Jarjīf*, « et la meilleure des couleurs du Paradis est le vert », opposé au rouge du feu.

ils connaîtront une sorte de nostalgie, celle de l'Un sans second ou de l'Essence, car la proximité n'est pas l'Unité, elle comporte un élément d'altérité et de séparativité. Sans entraîner aucune souffrance contraire à la définition même du Ciel, l'aspect « autre que Dieu » se manifestera au détriment de l'aspect « près de Dieu » ; ce ne sera qu'une ombre passagère, car alors interviendra l'apocatastase, dont la gloire dépassera toutes les promesses et toute attente, conformément au principe que Dieu ne tient jamais moins qu'il ne promet, mais qu'au contraire II tient toujours davantage. Au moment même où, peut-être, un bienheureux se sera demandé si c'est là encore le Paradis, le grand voile se déchirera, la Lumière incréée inondera tout et absorbera tout, le « Jardin » retournera au « Jardinier »[3] ; la Manifestation universelle se transmuera et tout sera réintégré dans la Plénitude ineffable du Principe ; l'Être même, avec ses possibilités de création, ne se détachera plus de l'indivisible Soi, ses possibilités se dilateront dans ce que nous pourrions appeler, malgré une nuance d'absurdité, la « Substance absolue ». Cet aspect de « crépuscule » paradisiaque, les soufis l'entrevoient d'emblée dans la contingence des états célestes mêmes et à l'aide de la *Shahādah,* — du Témoignage unitaire, — clef de tout discernement entre l'Absolu et le contingent[4] ; c'est ce qui leur permet de comparer le Paradis — ou les Paradis — à une « prison », c'est-à-dire qu'ils voient les effets dans les causes et perçoivent *a priori* les limites de tout ce qui n'est pas Dieu, tout en voyant en même temps — sous un autre rapport — Dieu à travers les phénomènes. D'un autre côté, les soufis rejoignent analogiquement la perspective bouddhique en appelant la Béatitude divine « Paradis de.

[3] Expressions soufiques, le terme koranique pour « Paradis » étant « Jardin », au singulier ou au pluriel (*Jannah, Jannāt*).

[4] Le Christianisme possède la même clef dans cette parole de Jésus : « Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul » (*Nemo bonus nisi unus deus* (Mc. X, 18). Cette sentence contient toute la doctrine du rapport de la contingence à l'Absolu et énonce par conséquent la non-éternité des états créés : le Ciel, n'étant pas Dieu, ne saurait être « bon », il est donc nécessairement éphémère quand on l'envisage à l'échelle des « Vies de *Brahma* » et sous le rapport contingent de l'« ex-sistence ».

l'Essence », ce qui correspond bien au *Nirvāna*[5] ; celui-ci est en effet « Dieu » envisagé sous le rapport de la Béatitude et de la Permanence. Toutes ces considérations montrent un point de contact important entre les eschatologies sémitique et brahmane-bouddhique[6], et illustrent, au demeurant, l'idée cruciale de l'« impermanence de toutes choses ». Nous venons de dire que l'aspect de séparativité s'accusera, vers l'absorption finale des Paradis dans l'Essence, au détriment de l'aspect de proximité, dans une certaine mesure tout au moins ; or le cas de l'enfer — ou des enfers — est inversement analogue, en ce sens qu'ils comportent, d'une part un aspect d'éloignement qui est leur raison d'être, et d'autre part un aspect de nécessité ou d'existence qui les rattache forcément à la Volonté de Dieu, donc à la Réalité tout court ; le premier aspect prédominera tout d'abord, mais le second ne peut pas ne pas s'affirmer vers la fin du cycle, d'où précisément le « rafraîchissement » — selon un *hadīth* — des flammes infernales. Dieu étant Amour ou Miséricorde, — plus essentiellement que Justice ou Rigueur, — sa Bonté est incluse dans l'Existence et dans toute substance existentielle, et elle saisira finalement tout ce qui existe ; dans toute chose ou toute créature, sont bonnes l'existence pure et simple, puis la déiformité, même la plus indirecte, et enfin les qualités particulières ; ces aspects positifs, sans lesquels rien ne peut exister, finiront par vaincre en quelque sorte les accidentalités négatives, et cela en vertu de la loi universelle d'équilibre, donc d'épuisement et de compensation[7]. De telles considérations, qu'il s'agisse du Ciel ou

[5] Ce terme a en soi une valeur totale et invariable, indépendamment de la distinction secondaire et contingente entre un *Nirvāna* et un *Parinirvāna,* ou même entre différents degrés cosmiques d'« extinction ».

[6] Autre analogie : le *Samyaksam-Buddha* produit, grâce à l'immensité de ses mérites et de sa connaissance, tel Paradis situé en marge de la transmigration et sur l'axe nirvânique ; le Christ, avant de quitter le monde, parle aux apôtres de la « place » qu'il va leur préparer « dans la maison de mon Père ».

[7] Un texte hindou décrit l'apocatastase en précisant que *tamas* se convertira en *rajas,* et *rajas* en *sattva.* — Dans l'Apocalypse de saint Pierre, le Christ ressuscité parle de l'apocatastase tout en interdisant de divulguer cette doctrine, afin que les hommes ne pèchent pas davantage ; aussi n'est-il que logique qu'elle n'ait pas été retenue par l'enseignement général de l'Église. Mais de nos jours, la situa-

de l'enfer, ne peuvent être que schématiques et ne sauraient rendre compte de toutes les modalités possibles, que nous ignorons d'ailleurs par la force des choses ; la Révélation nous apprend directement ou indirectement que Paradis et enfers comportent des régions et des degrés, —en dimension « horizontale » et « verticale »[8], — mais la « vie » ou les « mouvements » dans ces demeures ne se révèlent guère à l'entendement terrestre, si ce n'est à travers des images rares et fragmentaires. En tout état de cause, le fondement métaphysique de toute cette doctrine est des plus solides, car il coïncide avec la notion même de la contingence.

Qui dit existence, dit particularité et changement ; c'est ce que démontrent l'espace et le temps sur le plan de l'existence corporelle, et les mondes et les cycles sur celui de l'Existence universelle. L'Existence est à la fois une « forme » et un « mouvement », analogiquement parlant : elle est à la fois statique et dynamique, mais en même temps, elle comporte des alternances de déploiement et de cristallisation ; la transmigration des âmes n'a pas d'autre signification[9]. Au sommet de l'Existence universelle, cette « vibration migratoire » s'arrête parce qu'elle s'intériorise en direction de l'Immuable : il n'y a plus qu'un seul mouvement, un seul cycle, celui du Paradis, qui débouche sur l'Essence. En Dieu Lui-même, qui est au-delà de l'Existence, il y a un élément qui préfigure celle-ci, et c'est la Vie divine, que la doctrine chrétienne attribue au Saint-Esprit et qu'elle appelle Amour ; c'est vers cette Vie que convergent les existences plongées

---

tion est tout autre, du moinsen ce qui concerne l'opportunité de certaines vérités, non en ce qui concerne les dogmes.

[8] « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père », dit le Christ. Saint Irénée se réfère à cette parole en se faisant l'écho d'une doctrine d'après laquelle les uns passeront au Ciel, les autres au Paradis terrestre, d'autres encore à la Jérusalem céleste, d'où ils verront tous le Sauveur, mais de différentes manières suivant leur degré de dignité.

[9] Le point de rencontre entre l'eschatologie monothéiste et le « transmigrationnisme » indien se trouve caché — en Monothéisme — dans les concepts des limbes et de l'enfer, sans parler de la « résurrection de la chair », où l'être ne revêt toutefois pas une individualité nouvelle.

dans la lumière de Gloire et soutenues par elle ; et c'est cette lumière, cette « auréole divine », qui retient les Paradis hors de la « vibration migratoire » des existences encore corruptibles. Le sage ne se détache pas à proprement parler de son mouvement existentiel, — bien qu'au point de vue de la roue cosmique il en sorte, — mais il l'intériorise : le mouvement se perd dans l'Infini, ou se dilate, si l'on peut dire, dans le « mouvement immuable » du « Vide ».

Ou encore : l'identification de soi-même au mouvement engendre le mouvement, donc le changement, la série de mouvements ; l'identification de soi-même au pur être engendre l'être, donc l'intériorisation et la transmutation du mouvement, ou la cessation du mouvement dans l'Immuable et l'Illimité. Le désir est mouvement, et la contemplation est être.

* * *

La Révélation offre des vérités, non seulement explicites, mais aussi implicites : elle donne à la fois des postulats et des conclusions, des idées-causes et des idées-conséquences ; elle ne peut pas ne pas compter concrètement avec ces conséquences alors qu'elle en donne les clefs. Or ces clefs impliquent nécessairement les conséquences correspondantes, elles en sont comme des anticipations vécues : la « totalité » d'amour dans le Christianisme et la « sincérité » de foi ou de connaissance dans l'Islam impliquent les vérités métaphysiques les plus décisives, — les plus subtiles si l'on veut, — dussent-elles montrer le caractère illusoire, non des interprétations littérales qui restent toujours valables à leurs niveaux, mais de ces niveaux mêmes. C'est pour cela que le critère d'orthodoxie traditionnelle est, non pas forcément l'accord avec telle thèse exotérique, mais l'accord avec le principe de connaissance ou de réalisation dont cette thèse s'accompagne : qui dit « glace », dit « eau », même si au point de vue de la vision immédiate — qui ne compte qu'à un certain niveau — il y a opposition entre la solidité et la liquidité. Et c'est pour cela aussi qu'il est absurde d'exiger de la Révélation des enseignements explicites sur toute vérité ; elle «doit être explicite pour les vérités qui concernent tous les hommes d'une manière nécessaire, mais elle n'a pas à l'être

pour celles qui, n'étant ni compréhensibles ni nécessaires pour la majorité, doivent rester dans un état de potentialité que seul l'ésotérisme est appelé à actualiser. Par exemple, quand l'Écriture proclame que « Dieu est Amour », cela implique métaphysiquement la relativité et même la fin de l'enfer ; du reste, qui dit relativité, dit limite, donc fin ; mais cette fin relève d'une « dimension » supérieure à la réalité infernale, ce n'est donc pas l'enfer qui prend fin, c'est la fin qui s'empare de l'enfer. C'est comme si la dimension de profondeur absorbait l'une des deux autres dimensions, ou plutôt les deux à la fois, en dissolvant ou en transmuant toute la surface plane ; aucune des deux dimensions ne cesserait d'exister par rapport à leur plan commun, c'est ce plan lui-même qui cesserait d'exister.

LES DEUX PARADIS

La notion védantine de la « Délivrance » (*moksha, mukti*) évoque à tort ou à raison l'image paradoxale d'un refus du Paradis et d'un choix de l'Union suprême, cette dernière paraissant impliquer, selon certaines formulations, la dissolution de l'individu et l'identification de l'Intellect-noyau avec le Soi. Si une telle finalité est présentée comme l'objet d'une option strictement humaine, on aura raison d'objecter que l'individu ne saurait avoir de motif pour choisir autre chose que sa propre survie et son propre bonheur ; le reste est prétention et spéculation livresque, et par conséquent sans rapport avec la notion védantine dont il s'agit.

Pour entrer en matière, il convient de retenir tout d'abord les deux points suivants : premièrement, l'idée de « Délivrance » ou d'« Union » correspond à une évidence métaphysique, quelles que puissent être les interprétations pédantesques ou extravagantes qui éventuellement en altèrent le sens : ensuite, il y a dans l'homme deux sujets — ou deux subjectivités — sans commune mesure et à tendances opposées, bien qu'il y ait aussi coïncidence sous un certain rapport. D'une part, il y a l'anima ou l'ego empirique, qui est tissé de contingences tant objectives que subjectives, tels les souvenirs et les désirs ; d'autre part, il y a le *spiritus* ou l'Intelligence pure, dont la subjectivité est enracinée dans l'Absolu et qui de ce fait ne voit dans l'ego empirique qu'une écorce, donc quelque chose d'extérieur et d'étranger au véritable « moi-même », ou plutôt au « Soi-même » à la fois transcendant et immanent[1].

[1] Bien que « toute chose » soit *Ātmā,* mais ceci est vrai sous un rapport tout différent

Or s'il est incontestable que l'ego humain désire normalement le bonheur et la survie dans le bonheur, si bien qu'il ne peut avoir de motif pour désirer davantage, il est tout aussi vrai que l'Intelligence pure existe et que c'est sa nature de tendre vers sa propre source ; toute la question est de savoir, spirituellement parlant, laquelle des deux subjectivités prédomine dans un être humain. On peut nier à bon droit que le choix du supra-individuel ait un sens pour l'individu comme tel, mais on ne peut nier qu'il y a quelque chose dans l'homme qui dépasse l'individualité et qui peut primer les aspirations de celle-ci, pour tendre vers la plénitude de sa propre nature transcendante.

Primer les aspirations de celle-ci, disons-nous, et non les abolir totalement ; nous touchons ici à un autre aspect du problème, et non des moindres. Quand on parle traditionnellement d'une « dissolution » ou d'une « extinction » de l'individualité, on a en vue les limitations privatives de l'ego, mais non son existence même ; s'il n'y a aucune commune mesure entre l'ego du « délivré vivant » (*jīvan-mukta*) et la réalité spirituelle de ce dernier, — si bien qu'on peut dire de lui qu'il « est *Brahma* » sans devoir nier qu'il est tel homme, — la même incommensurabilité et à côté d'elle la même compatibilité, ou le même parallélisme, se présentent dans l'au-delà ; s'il n'en était pas ainsi, il faudrait conclure que les *Avatāras* aient totalement disparu du cosmos, ce qui n'a jamais été admis traditionnellement. Le Christ « est Dieu », ce qui ne l'empêche nullement de dire : « aujourd'hui tu seras avec moi au Paradis », ni de prédire son retour à la fin du cycle.

Le monde est le plan des phénomènes ou des contingences ; l'ego ordinaire, l'anima, fait donc partie du monde et se situe « à l'extérieur », pour celui qui est capable de l'envisager à partir du *spiritus,* lequel par définition relève du *Spiritus Sanctus* ; et ceci ne saurait être affaire d'ambition ou d'affectation, c'est une question de compréhension réelle et de perspective innée. C'est dire que la subjectivité peut se concevoir, ou se réaliser, selon trois degrés, qui correspondent précisément au ternaire *corpus, anima, spiritus :* le premier

---

et en quelque sorte opposé.

degré est celui de l'animalité, fût-elle humaine ; le second est celui du microcosme de rêve, dans lequel le sujet s'identifie, non plus avec le seul corps, mais avec ce mirage toujours croissant qu'est l'expérience imaginative et sentimentale ; le troisième degré est celui de la pure Intelligence, laquelle est la trace, dans l'homme, du Sujet unique et « transcendantalement immanent ». L'âme est le témoin intérieur du corps, comme l'esprit est le témoin intérieur de l'âme.

La nature de l'Intelligence c'est, non de s'identifier passivement et quasi aveuglément avec les phénomènes qu'elle enregistre, mais au contraire, en réduisant ceux-ci à leurs essences, de connaître en fin de compte Ce qui connaît ; du même coup, le sage — précisément parce que sa subjectivité est déterminée par l'Intelligence — tendra à « être Ce qui est » et à « jouir de Ce qui jouit », ce qui nous ramène au ternaire védantin « Être, Conscience, Béatitude » (*Sat, Chit, Ananda*). Il n'y a en réalité qu'une seule Béatitude, comme il n'y a qu'un seul Sujet et qu'un seul Objet ; les trois pôles se trouvent unis dans l'Absolu, et séparés dans la mesure où l'Absolu s'engage dans la Relativité, selon le mystère de *Māyā* ; l'aboutissement de cette descente est précisément la diversification des sujets, des objets et des expériences. Objet, Sujet, Bonheur : toute notre existence est tissée de ces trois éléments, mais en mode illusoire ; le sage ne fait pas autre chose que l'ignorant, c'est-à-dire qu'il vit de ces trois éléments, mais il le fait en direction du Réel, qui seul est l'Objet, le Sujet, le Bonheur.

* * *

Quand on dit, en Soufisme, que « le Paradis est peuplé de sots »[2], il faut entendre : de sujets attachés aux phénomènes plutôt qu'au Sujet unique, qui est son propre Objet et sa propre Béatitude. Toutes les sentences paradoxales ayant trait à la distinction entre les « sauvés » et les « élus » doivent s'entendre avant tout comme des méta-

[2] Cette idée s'inspire visiblement de ce *hadīth* : « La plupart des gens du Paradis sont des simples d'esprit » (*el-bulh*), c'est-à-dire ceux qui sont sans ruse ni malice. Le sens est donc positif, tandis qu'il est péjoratif dans l'interprétation que nous venons de signaler.

phores affirmant tel principe ou telle tendance ; le paradoxe vient du fait que l'image est naïvement humaine, donc psychologique, alors que le principe en cause est sans commune mesure avec la psychologie. Deux subjectivités, deux langages : toute l'énigme de l'ésotérisme est là. Une doctrine est ésotérique dans la mesure où elle fait appel à la «subjectivité intérieure » et que, de ce fait, elle écarte la « subjectivité extérieure » ; par contre elle est exotérique dans la mesure où elle accepte l'ego empirique comme un système clos et une réalité absolue, en se bornant à le soumettre à des prescriptions également absolues. Pour les soufis, l'attestation qu'il n'y a de divinité si ce n'est la seule Divinité, est ésotérique du fait qu'elle exclut en fin de compte l'égoïté extérieure ; « en fin de compte », c'est-à-dire quand elle est comprise « sincèrement » (*mukhliçan*), donc totalement. L'expression traditionnelle « connaissant par Dieu » (*'ārif bi-Llāh*) — et non « connaissant Dieu » — est caractéristique à cet égard, la préposition « par » indiquant précisément la subjectivité quasi divine dans la pure intellection.

L'ego extérieur se nourrit par définition des phénomènes, il est par conséquent foncièrement dualiste ; à lui correspond la religion révélée et objective, dont le Messager est tel personnage historique. L'ego intérieur regarde vers sa propre Source à la fois transcendante et immanente ; à lui correspond la religion innée et subjective[3], dont l'*Avatāra* est le cœur ; sagesse en fait inaccessible sans le concours de la religion objective et révélée, de même que l'ego intérieur est inaccessible sans le concours de l'ego extérieur sanctifié.

La cristallisation de la vérité métaphysique en phénomène religieux, donc dogmatique, est fonction du principe d'individuation : en tombant dans l'atmosphère humaine, la Vérité divine se coagule et s'individualise, elle devient un point de vue et elle se personnifie, si bien qu'il est impossible de concilier telle forme religieuse avec telle autre sur le plan même de cette personnification ; cela est aussi

[3] « Sache — révèle Dieu à Niffārī — que Je n'accepterai de toi rien de la Sounna, mais seulement ce que ma Gnose t'apporte, car tu es un de ceux à qui Je parle. » — Tout le monde n'a pas cette station, pour dire le moins, et se l'attribuer, c'est risquer une chute irrémédiable ; si nous en parlons ici, c'est pour les besoins de la doctrine.

impossible que de changer d'ego humain, bien que nous sachions parfaitement que l'ego d'autrui n'est pas plus illogique ni moins légitime que le nôtre. En revanche, ce passage d'une forme à une autre, donc d'une subjectivité métaphysico-mystique à une autre, est toujours possible en remontant à la source des coagulations religieuses, laquelle relève précisément de la Subjectivité universelle ou, si l'on préfère, de l'Intelligence en soi ; l'homme y a accès, en principe ou aussi en fait, dans la pure intellection ; c'est là la subjectivité concernée par la « Délivrance » au sens védantin du terme.

Quand les soufis dédaignent le Paradis, ne voulant que Dieu, il va de soi qu'ils envisagent alors le Paradis en tant qu'il est créé, donc « autre que Dieu », et non en tant qu'il est divin par sa substance et son contenu, indépendamment du degré existentiel ; cela est tellement vrai que les soufis parlent avec une parfaite logique du « Paradis de l'Essence », lequel précisément se situe au delà de la création. D'une manière analogue, si les soufis semblent parfois rejeter les œuvres ou même les vertus, ils entendent : ces valeurs en tant qu'elles apparaissent comme « miennes », non en tant qu'elles appartiennent à Dieu ; ou encore, quand tel soufi affirme que pour lui le bien et le mal sont pareillement indifférents, cela signifie qu'il les envisage sous le rapport de leur commune contingence, qui à son tour fait figure de « mal » à l'égard de ce seul « bien » qu'est l'absoluité. Si nous comparons le bien à la lumière et le mal à une pierre opaque, le fait de blanchir la pierre ne la transforme pas en lumière ; la pierre peut être rayée de blanc et de noir à titre de « bien » et de « mal », elle n'en sera pas moins, par son opacité et sa lourdeur, une sorte de « mal » à l'égard du rayon lumineux.

Les deux sujets humains, l'extérieur ou l'empirique et l'intérieur ou l'intellectif, correspondent analogiquement aux deux aspects du Sujet divin, l'ontologique ou le personnel, et le surontologique ou l'impersonnel ; chez l'homme, comme *in divinis,* la dualité n'est pas perceptible, ou ne s'actualise qu'en fonction de l'élément *Māyā*[4]. Ou encore, pour en revenir au ternaire *corpus, anima, spiritus :* ces

[4] En Soufisme, la notion-clef de *Māyā* s'exprime moyennant les termes *hijâb,* « voile », et *tajallî,* « dévoilement » ou « révélation ».

trois subjectivités reflètent respectivement les trois hypostases — si tant est que ce terme s'applique ici — Existence, Être, Sur-Être ; de même que Dieu n'est « absolument Absolu » qu'en tant que Sur-Être, de même l'homme n'est totalement lui-même que dans l'Intellect ; alors que l'ego empirique se nourrit des phénomènes, l'ego intellectif les brûle et tend vers l'Essence. Cette différence de principe n'implique toutefois pas une alternative de fait, précisément parce qu'il n'y a là aucune commune mesure ; la norme est ici l'équilibre entre les deux plans, et non une déshumanisation concrètement inconcevable.

L'expression paradoxale d'« absolument absolu » appelle quelques explications. Les théologiens orthodoxes distinguent en Dieu, selon Palamas, l'Essence et les Energies ; erreur, disent les catholiques, car la nature divine est simple ; aucune erreur, rétorquent les orthodoxes, car les lois de la logique ne concernent pas Dieu, qui les dépasse. Dialogue de sourds, concluons-nous, car la logique n'empêche nullement d'admettre que la nature divine comporte des Energies tout en étant simple ; il suffit pour le comprendre d'avoir la notion de la Relativité divine, que le sublimisme totalitaire des théologiens exclut précisément, puisqu'il rend incapable de combiner les rapports antinomiques que comporte en pure métaphysique la nature des choses. Il ne saurait y avoir de symétrie entre le relatif et l'Absolu ; il en résulte que, si de toute évidence il n'y a pas d'absolument relatif, il y a cependant un « relativement absolu », et c'est l'Être créateur, révélateur et salvateur, lequel est absolu pour le monde, mais non pour l'Essence : le « Sur-Être » ou le « Non-Être ». Si Dieu était l'Absolu sous tout rapport et sans aucune restriction hypostatique, il ne saurait y avoir de contact entre Lui et le monde, et le monde n'existerait même pas ; pour pouvoir créer, parler, agir, il faut que Dieu Lui-même se fasse « monde » d'une certaine façon, et Il le fait par l'autolimitation ontologique qui donne lieu au « Dieu personnel », le monde lui-même étant la plus extrême et partant la plus relative des autolimitations. Le panthéisme aurait raison à sa manière s'il se bornait à cet aspect sans nier la transcendance.

L'exotérisme monothéiste perd volontiers de vue les aspects d'inclusivité, mais il a l'avantage — et c'est sa raison d'être — de

mettre l'homme comme tel en face de cet « Absolu humain » qu'est le Dieu créateur ; il doit toutefois payer la rançon de cette simplification, c'est-à-dire que les impasses théologiques — que les chrétiens justifient moyennant l'argument du « mystère » et les musulmans moyennant l'argument du « bon plaisir » de Dieu — témoignent de la nécessité de rendre compte dans un même souffle et de l'unité de Dieu et de la complexité antinomique de l'intervention divine dans le monde. Or cette complexité ne saurait s'expliquer par l'unité, elle s'explique au contraire par la relativité *in divinis,* c'est-à-dire par la gradation hypostatique en vue du déploiement créateur ; relativité qui ne porte pas atteinte à l'unité, pas plus que les dimensions de l'espace ne portent atteinte ni à l'unicité du point-centre ni à l'homogénéité de l'espace total, qui en dérive et qui le déploie.

En face de la complexité paradoxale du Réel métaphysique, la situation des théologies est en somme la suivante : il y a tout d'abord l'axiome que Dieu est l'Absolu puisque rien ne peut Lui être supérieur ; il y a ensuite la constatation logique qu'il y a chez Dieu du relatif ; enfin, il en résulte cette conclusion : du moment que Dieu est l'Absolu, cet apparent relatif ne peut être qu'absolu ; le fait que cela est contraire à la logique prouve que la logique n'atteint pas Dieu, qui est « mystère » (Christianisme) et qui « fait ce qu'il veut » (Islam). Or nous avons vu que la solution du problème porte sur deux points : objectivement, l'Absolu est susceptible de gradation, à moins qu'on ne veuille renoncer à en parler ; subjectivement, ce n'est pas la logique qui est fautive, c'est l'opacité de nos axiomes et la raideur de nos raisonnements. Certes, Dieu « fait ce qu'il veut », mais c'est parce que nous ne pouvons discerner sur le plan phénoménal tous ses motifs ; certes, Il est « mystère », mais c'est à cause de l'inépuisabilité de sa Subjectivité, la seule qui soit, en dernière analyse, et qui ne s'éclaircit pour nous que dans la mesure où elle nous englobe dans sa lumière.

* * *

Il est plausible que l'ego ne soit pas tout à fait lui-même dans la mesure où il est déterminé par les objets, qui sont « non-moi » ; l'ego véritable, le Sujet pur, porte son objet en lui-même, comme l'Es-

sence divine, laquelle « tend vers son propre Centre infini », — si cette image inadéquate est admissible, — alors que l'Être tend vers la création, mais évidemment sans « sortir de lui-même » et sans être affecté par le monde et ses contenus. C'est-à-dire : à la ressemblance du Sur-Être, le sujet-intellect porte son objet en lui-même ; mais à l'instar de l'Être, l'ego empirique ou psychique a son objet à la fois en lui-même et en dehors de lui-même ; et de même que l'Existence a son objet en dehors d'elle-même, à savoir dans les choses existantes, de même l'ego sensoriel a son objet à l'extérieur et tend vers l'extérieur. Or Dieu peut être à la fois Sur-Être, Être et même Existence, si nous parlons selon *Māyā* , car en dernière analyse le Sur-Être ‘ne saurait se déployer, Il contient tout en Lui-même à l'état indifférencié mais infiniment réel ; l'homme, qui est fait à l'image de Dieu, a cependant la possibilité d'être infidèle à cette image, puisqu'il n'est pas Dieu et qu'il est libre ; ayant commis cette infidélité et la portant dans sa nature congénitale, il doit, pour redevenir théomorphe, tendre vers l'Intérieur divin. Le sujet animique doit se rendre indépendant du sujet corporel, et le sujet intellectuel doit se rendre indépendant du sujet animique, en conformité de cet enseignement : « Celui qui chercherait à sauver sa vie, la perdrait ; et celui qui la perdra, la conservera » (Lc. XVII, 33). De même : « Si le grain de froment tombé dans la terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. Celui qui aime son âme, la perd ; et celui qui hait son âme dans ce monde, la gardera pour la vie éternelle » (Jn. XII, 24 et 25).

La « vie » ou l'« âme » à sacrifier, nous le répétons, est l'ego en tant que nucléus passionnel et non en tant que simple subjectivité particulière ; aussi le critère d'un degré spirituel est-il, non l'absence de la conscience du « moi », laquelle ne saurait se produire d'une façon habituelle, — sans quoi le Christ n'aurait pu se mouvoir dans le monde, — mais l'abolition de l'enchevêtrement passionnel à fondement de désir, d'ostentation et d'illusion d'optique. La première phase spirituelle est l'isolement, car le monde c'est l'ego ; le sommet est de « voir Dieu partout », car le monde c'est Dieu. Autrement dit, il est une perfection spirituelle où le contemplatif ne perçoit Dieu qu'à l'intérieur, dans le silence du cœur ; et il est une autre perfection,

supérieure à la précédente et issue d'elle, — car la seconde ne se conçoit qu'en fonction de la première, — où le contemplatif perçoit Dieu également à l'extérieur[5], dans les phénomènes : dans leur existence, puis dans leurs qualités générales, ensuite dans leurs qualités particulières, et indirectement même dans les manifestations privatives. Dans cette réalisation, non seulement l'ego apparaît comme extrinsèque, — ce qui a lieu aussi dans la première perfection, — mais le monde apparaît comme intérieur en révélant sa substance divine, les choses devenant quasiment translucides ; c'est à cette réalisation à la fois rayonnante et englobante que font allusion les soufis quand ils disent avec Shiblī : « Je n'ai jamais rien vu sinon Dieu »[6].

Mais « voir Dieu partout » peut encore avoir un sens plus particulier, lequel coïncide d'une certaine manière avec la compréhension du « langage des oiseaux » et en même temps nous ramène au principe que « les extrêmes se touchent » : c'est que l'intelligence qui est pénétrée par ce qui est le plus intérieur peut bénéficier, comme d'un charisme, de la faculté de comprendre du même coup les intentions secrètes des choses extérieures, donc des formes d'une façon tout à fait générale.

* * *

[5] Cet état correspond à la station du *Bodhisattwa,* tandis que l'état précédent est celui du *Pratyēka-Buddha.* Dépasser le besoin de solitude du *Pratyēka-Buddha* et devenir *Bodhisattwa,* c'est demeurer dans l'état d'union aussi bien dans un harem que sur un champ de bataille ; et cela est indépendant de la fonction active et créatrice du *Samyaksam-Buddha,* lequel représente, non un degré spirituel, — il possède par définition le degré suprême sans être le seul à le posséder, — mais un phénomène cosmique de première grandeur parce que de l'ordre des manifestations divines.

[6] La tradition attribue des paroles analogues aux quatre califes *rāshidūn :* l'un voyait Dieu avant la chose créée, l'autre après la chose, le troisième en même temps qu'elle, et le quatrième ne voyait que Dieu. De même Hujwirî dans son *Kashf el-Mahjūb* : « Tel saint voit l'acte avec son œil corporel et, en regardant, il perçoit l'Agent divin avec son œil spirituel ; tel autre saint se trouve séparé, par son amour pour l'Agent, de toutes choses, en sorte qu'il ne voit que l'Agent. » Ceci n'est pas sans rapport avec cette parole de saint Paul : « Tout est pur pour ceux qui sont purs. »

Nous avons cité plus haut la parole du Christ sur la « vie » : ceux qui veulent la sauver, la perdent, et ceux qui la perdent volontairement, la sauvent pour l'éternité. Sans doute, cet enseignement établit une première distinction, tout à fait générale, entre les mondains et les spirituels ; mais il se réfère également, puisqu'il est sacré et partant polyvalent, aux deux subjectivités que nous avons particulièrement en vue, la phénoménale et l'intellectuelle, ou au « moi » empirique et au « soi-même » transcendant. Dans ce dernier cas, la notion de « perdition » doit être transposée, c'est-à-dire qu'elle se réfère simplement à la situation ambiguë du « psychique » : alors que le « pneumatique » est sauvé par sa nature ascendante, sa subjectivité étant intellective, le « psychique » risque de se perdre en raison du caractère contingent et passif de son égoïté.

Mais il est dans la nature des choses que la subjectivité spirituelle donne lieu à une solution intermédiaire, qui est plus sacrificielle qu'intellectuelle et où le sujet, sans être le prolongement microcosmique du « Soi » shankarien, ne se borne pas davantage à être le « moi » empirique ; c'est là la subjectivité héroïque de la voie d'Amour, laquelle s'arrache aux phénomènes sans pourtant pouvoir s'intégrer au Témoin à la fois transcendant et immanent. C'est alors un rayon de Miséricorde qui entre dans la subjectivité retranchée du monde : privée du « moi » mondain, l'âme immortelle vit en fin de compte de la Grâce qui la soutient et l'adopte.

* * *

La distinction des deux subjectivités étant essentielle, elle ne peut pas ne point survenir au sein d'une tradition spirituellement intégrale ; si nous ne connaissions pas un Maître Eckhart, nous devrions néanmoins admettre que le dit point de vue n'est pas absent dans le Christianisme. Maître Eckhart, avec l'audace qui le caractérise, priait Dieu de le libérer de Dieu, en spécifiant que ceci s'applique à Dieu en tant qu'origine des créatures et que notre être essentiel est au-dessus de Dieu envisagé de cette façon ; « l'Essence de Dieu et l'essence de l'âme sont une seule et même chose », disait-il, en fournissant

ainsi la clef de l'énigme[7]. Cette expression indique une réciprocité compensatoire entre l'Absolu et le relatif ou entre *Ātmā* et *Māyā :* car au mystère d'incommensurabilité (Islam : *Lā ilaha illā 'Llāh* se joint le mystère compensatoire de réciprocité (Islam : *Muhammadun Rasūlu 'Llāh,* c'est-à-dire qu'il y a en *Ātmā* un point qui est *Māyā ,* et c'est l'Être ou le Dieu personnel, tandis qu'il y a en *Māyā* un point qui est *Ātmā,* et c'est le Sur-Être ou l'Essence divine présent dans l'Intellect ; c'est l'absoluité immanente dans le relatif humain. Nous rejoignons ici une fois de plus le symbolisme taoïste du *Yin-Yang* : la partie blanche comporte un point noir, et la partie noire, un point blanc. Le fait que l'homme peut concevoir la limitation de l'Être par rapport au pur Absolu, prouve qu'il peut en principe réaliser cet Absolu et dépasser ainsi la Législation émanant de l'Être, à .savoir la religion formelle ; en principe, disons-nous, et rarement en fait, sans quoi les religions n'existeraient pas.

« Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus », dit encore Maître Eckhart, ce qui s'éclaircit à la lumière de la doctrine que nous venons d'exposer[8] ; et il prend soin de recommander, pour ceux qui ne comprennent pas cette « vérité toute nue qui est sortie du cœur même de Dieu », de ne pas « se marteler la tête », car ne la comprend que celui qui « lui est semblable ». C'est dire que la doctrine de la Subjectivité suprême exige une prédisposition providentielle à la recevoir ; nous disons une « prédisposition » plutôt qu'une « capacité », car la principale cause d'une incompréhension métaphysique est moins une incapacité intellectuelle foncière qu'un attachement passionnel à des concepts conformes à l'individualisme naturel de l'homme. D'une part, le dépassement de cet individualisme prédispose à ladite compréhension ; d'autre part, la métaphysique totale contribue à ce dépassement ; toute réalisation spirituelle a deux pôles ou

---

[7] On remarquera l'analogie avec le *Tat twam asi* (« Tu es Cela ») védantin.

[8] Nous ne songeons pas à nier le caractère problématique d'une telle expression ; c'est-à-dire qu'elle est malsonnante parce que trop elliptique, la relativité du « Dieu » de la formule n étant pas expliquée.

deux points de départ, l'un se situant dans notre pensée, et l'autre dans notre être.

* * *

La sourate « Le Clément » (*Er-Rahmān*) attribue à « celui qui a craint la station devant son Seigneur » deux jardins paradisiaques, puis elle mentionne encore deux autres jardins ; d'après les commentateurs, les deux premiers jardins sont destinés respectivement aux hommes et aux djinns[9], ou encore, selon d'autres, à chaque croyant, mais sans que la différence des jardins soit expliquée ; pour les deux jardins supplémentaires, on pense communément — en suivant Baidâwî — qu'ils sont destinés aux croyants de moindre mérite ou de moindre qualité[10]. Il nous paraît en tout cas plausible qu'il faille distinguer dans chacun des deux cas mentionnés un jardin « horizontal » d'avec un jardin « vertical », ce second Paradis n'étant autre que Dieu Lui-même tel qu'il se communique ou se manifeste en fonction du degré envisagé ; c'est là l'équivalent exact de la distinction entre le « corps céleste » des Bouddhas et leur « corps divin »[11].

Dans le cas des élus ou des « rapprochés » (*muqarrabūn),* le jardin vertical est l'état d'union ; nous avons fait remarquer plus haut que cet état ne saurait empêcher la présence personnelle des corps glorieux dans un Paradis créé, sans quoi bien des passages des Écritures et bien des phénomènes sacrés ne s'expliqueraient pas. Quant

---

[9] Les djinns sont les êtres subtils ou animiques qui se situent entre les créatures corporelles et les créatures angéliques. Chacun de ces trois degrés comporte des états périphériques et un état central ; il y a sur terre des espèces animales et il y a l'homme, comme il y a au Ciel les anges et les archanges ; ces derniers s'identifient à l'« Esprit de Dieu » (*Er-Rūh*). De même, il y a des djinns de deux sortes : ceux de l'état central peuvent être croyants et gagner le Paradis ; c'est d'eux que parle la sourate « Les Djinns ».

[10] Selon d'autres commentateurs — Qashānī en tête — les deux jardins supplémentaires sont au contraire supérieurs aux deux premiers, mais cette question de présentation symbolique est sans importance ici.

[11] *Sambhoga-kāya,* le « corps de la Jouissance paradisiaque », et *Dharma-kāya,* le « corps de la Loi », l'Essence divine.

aux deux jardins inférieurs, il s'agit, pour ce qui est du second jardin, non d'union mais de vision béatifique, cette vision étant, comme l'union, « verticale » par rapport à une béatitude « horizontale »[12], phénoménale et proprement humaine. C'est ce que signifient, parmi d'autres symbolismes, les couronnes de lumière increéée que porteront les élus, selon une tradition chrétienne ; et ce sens s'applique à plus forte raison, et à un degré insurpassable de réalité, au couronnement de la Vierge.

Dans la célèbre Oraison d'Ibn Mashīsh, laquelle concerne le Logos ou la *Haqīqatu Muhammadiyah,* il est question de « l'éclat de la Beauté » et du « débordement de la Gloire » : ce qui, à part d'autres significations, peut se référer aux deux degrés célestes dont nous venons de parler. C'est, en symbolisme érotique, la différence entre la vision de l'être aimé et l'union avec lui : dans le second cas, la forme s'éteint, comme les accidents se résorbent dans la Substance et comme les Qualités divines deviennent indifférenciées dans l'Essence. Cette extinction ou cette résorption, ou encore cette indifférenciation, relève de ce que nous avons appelé en d'autres occasions la perspective des rayons centripètes par opposition à celle des cercles concentriques[13] : selon le premier mystère, celui de la continuité ou de l'inclusivité, — et il s'agit ici d'infiniment plus que d'une « façon de voir »[14], — « toute chose est *Ātmā* », et l'union directe est par conséquent possible[15] ; selon le second mystère, celui de la discon-

[12] Nous pourrions parler tout aussi bien d'un jardin « circulaire » et d'un jardin « axial », en conformité d'un symbolisme géométrique qui ne présente aucune difficulté.

[13] C'est là la complémentarité entre la dimension «axiale» et la dimension « circulaire ».

[14] Dans l'ordre principiel, une perspective est fonction d'une réalité objective ; ce n'est pas le « point de vue » qui pour ainsi dire crée l'« aspect », à moins qu'on n'ose parler d'un « point de vue divin ».

15 Etant donné, précisément, que l'union indirecte est préexistante, c'est-à-dire qu'elle se trouve réalisée d'avance par l'homogénéité divine de l'Univers, ce dont rendrait compte le panthéisme s'il avait la notion complémentaire et cruciale de la transcendance. Le symbole géométrique de cette homogénéité, non « matérielle », mais transcendante, est la spirale, laquelle combine la perspective des cercles concentriques avec celle des rayons.

tinuité ou de l'exclusivité, « *Brahma* n'est pas dans le monde », et la séparation des ordres créé et incréé est par conséquent absolue, donc irréductible. Ce n'est que sur la base de cette irréductibilité qu'il est possible de concevoir adéquatement l'homogénéité inclusive du Réel et sa conséquence spirituelle, le mystère de l'Identité ou du « Paradis de l'Essence »

TABLE DES MATIÈRES

DU MÊME AUTEUR

en français

De quelques aspects de l'Islam, Paris, Chacornac, 1935 .

De l'Unité transcendante des religions, Gallimard, 1948, 1958; troisième edition revue et corrigée, Le Seuil, 1979; quatrième édition, Sulliver, 2000 .

L'Œil du cœur, Gallimard, 1950; seconde édition (revue et corrigée), Dervy-Livres, 1974; troisième édition, L'Âge d'Homme, 1995 .

Perspectives spirituelles et faits humains, Cahiers du Sud, 1953; deuxième édition Maisonneuve & Larose, 1989 .

Sentiers de gnose, La Colombe, 1957; seconde édition, La Place Royale, 1987; troisième édition revue et corrigée, La Place Royale, 1996 .

Castes et races, Derain, 1957; seconde édition revue et corrigé, Archè, 1979 .

Les Stations de la sagesse, Buchet/Chastel-Corréa, 1958; deuxième édition, Maisonneuve & Larose, 1992 .

Images de l'Esprit, Flammarion, 1961; deuxième édition, Le Courrier du Livre, 1982 .

Comprendre l'Islam, Gallimard, 1961; seconde édition, Le Seuil, 1976, et rééditions ultérieures, Collection Point Sagesses .

Regards sur les mondes anciens, Éditions Traditionnelles, 1968; deuxième édition, Nataraj, 1997 .

Logique et transcendance, Éditions Traditionnelles, 1970, 1972 .

Forme et substance dans les religions, Dervy-Livres, 1975 .

L'Ésotérisme comme principe et comme voie, Dervy-Livres, 1978, 1997 .

Le Soufisme, voile et quintessence, Dervy-Livres, 1980, 2007 .

Christianisme/Islam : visions d'œcuménisme ésotérique, Arché, 1981 .

Du Divin à l'humain, Le Courrier du Livre, 1981 .

Sur les traces de la Religion pérenne, Le Courrier du Livre, 1982 .
Approches du phénomène religieux, Le Courrier du Livre, 1984 .
Résumé de métaphysique intégrale, Le Courrier du Livre, 1985 .
Racines de la condition humaine, La Table Ronde, 1990 .
Les Perles du pèlerin, Le Seuil, 1991 .
Le Jeu des Masques, L'Âge d'Homme, 1992 .
La Transfiguration de l'Homme, Paris, L'Âge d'Homme, 1995 .
Trésors du Bouddhisme, Nataraj, 1997 .
Méditation primordiale, traduit de l'allemand par Ghislain Chetan, Les Éditions des Sept Flèches, 2008 .
Poésies didactiques, vol 1-10, Edition bilingue allemand-français, traduit de l'allemand par Ghislain Chetan, Les Éditions des Sept Flèches, 2004-2009 .
Le Soleil de Plumes, Art et Philosophie des Indiens des plaines (À paraître chez Sulliver) .
Avoir un centre, Maisonneuve & Larose, 1988; seconde édition, L'Harmattan, 2010 .